

صراط الحق

في المعارف الاسلامية والاصول الاعتقادية

تأليف
محمد آصف المحسني



الجزء الثاني



علم الكلام

صراط الحق

في المعارف الإسلامية والأُصول الاعتقادية

بقلم
محمّد آصف المحسني

الجزء الثاني





منشورات ذوي القربى

◙ اسم الكتاب :	صراط الحق (ج ٢) ◙
◙ المؤلف :	محمد آصف المحسني ◙
◙ الناشر :	ذوي القربى ◙
◙ الطبعة :	الأولى ◙
◙ تاريخ الطبع :	١٤٢٨ ◙
◙ الكمية :	١٠٠٠ نسخة ◙
◙ المطبعة :	ستاره ◙
◙ شابك ج ٢ :	١ ـ ١٩٦ ـ ٥١٨ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ◙
◙ شابك الدورة ٣ جلدى :	٥ ـ ١٩٨ ـ ٥١٨ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ◙

مركز التوزيع : قم ـ پاساژ قدس ـ الطابق الاوّل ـ رقم ٥٩ ـ تليفون: ٧٧٤٤٦٦٣ـ٢٥١ـ٩٨+

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعماءه العادون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، فطر الخلائق بقدرته، ونشر الرياح برحمته، أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه. ومن قال: فيم؟ فقد ضمنه، ومن قال: على م؟ فقد أخلى منه، كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، مع كل شيءٍ لا بمقارنة، وغير كل شيءٍ لا بمزائلة.

والصلاة والسلام على أفضل سفرائه وأشرف مخلوقاته محمد خاتم النبيين، وعلى آله الأئمه الهداة المعصومين الذين فرض الله طاعتهم على الناس أجمعين.

هذا هو الجزء الثاني من كتابنا «صراط الحق» في تحرير الأُصول الاعتقادية والمعارف الإسلامية بصريح العقل وصحيح النقل، ونرجو من الله سبحانه أن يجعله مفيداً للطالبين، ودليلاً للسالكين، وهادياً للضالّين، وحجةً على المعاندين، إنّه أكرم من اهتدى إليه السائلون.

المقصد الثالث
في تجليله تعالى عمّا لا يليق به

المطلب الأول: في أنّه تعالى لا يمكن أن يرى

المطلب الثاني: في أنّه تعالى ليس بمكاني

المطلب الثالث: في أنّه تعالى ليس بزماني

المطلب الرابع: في نفي الحركة والسكون عنه

المطلب الخامس: في أنّه تعالى ليس بجسم

المطلب السادس: في نفي الحلول والاتحاد

المطلب السابع: في ابطال وحدته تعالى مع مخلوقه

المطلب الثامن: في نفي الحاجة عنه تعالى

المطلب التاسع: في نفي اللذة والألم عنه تعالى

المطلب العاشر: في أنّه ليس محلّاً للحوادث

المطلب الحادي عشر: في نفي النقص عنه تعالى

المطلب الثاني عشر: في امتناع الاكتناه بحقيقته تعالى

الخاتمة

المقصد الثالث

في تجليله تعالى عمّا لا يليق به[1]

قد أسمعناك في الجزء الأول أنّ صفاته تعالى: إمّا ثبوتية كمالية، وإمّا سلبية تقديسية، أي أُمور يمتنع ثبوتها لذاته المقدسة الواجبة، ولايمكن اتصافها بها أبداً. والثانية هي المقصود بالبحث عنها في هذا المجال، وحاصل المرام هو تنزيهه تعالى عن النواقص ولواحق الإمكان، وتجليله عن موانع الوجوب ومواقع الحدثان، فما أوهن رأي من اعتقد[2] أنّه سبحانه منزّه عن التنزيه كما ينزّه عن التشبيه؛ لأنّ التنزيه معناه السلب، وهو فرع إمكان الإثبات ولو ذاتاً وإن امتنع خارجاً لمانع.

وكلامه بطوله خبط فلاحظ. وقدقلنا: إنّ المراد من التنزيه هو نفي إمكان الإثبات لا مجرد سلب الوقوع، كيف ولو تمّ قوله لقلبناه على تنزيهه من التنزيه فيبطل من حيث ماصح! وقال أيضا في آخر كلامه: إنّ ما في القرآن المجيد وكلمات المعصومين عليهم السلام من توصيفه بالتنزيه فهو على التوسع من باب التعريف على حسب كينونة العباد... وهو كما ترى. إذا تقرر ذلك فنبحث عن هذا المقصد في ضمن مطالب:

---

(١) أنوار التوحيد / ٤٦.

(٢) أنوار التوحيد / ٤٦.

المطلب الأول:
في أنّه تعالى لا يمكن أن يُرى

فاعلم أنّ الرؤية مشروطة بأُمور:

١ ـ المقابلة بين الرائي والمرئي أو ما في حكمها، كما في رؤية الأعراض فإنّها في حكم محالّها القائمة بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الإنسان صورته في المرآة مثلاً.

٢ ـ عدم البعد المفرط، وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه ومن حيث كبر المرئي وصغره، ومن جهة إشراق لون المرئي وكدورته، فإنّ قويّ البصر قد يرى شيئاً على بعدٍ مخصوصٍ ولا يراه ضعيف البصر على نفس البعد، والمرئي العظيم المقدار قديرى من بعدٍ ولايرى الصغير المقدار من ذلك البعد، وما لونه أكثر إشراقاً وضوءاً يرى من بعدٍ أكثر.

٣ ـ عدم القرب المفرط، فإنّ المرئي إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه تماماً.

٤ ـ سلامة الحاسّة، وهي واضحة الاعتبار، فحال العين الفاسدة حال سائر الأعضاء في عدم الرؤية.

٥ ـ عدم الحجاب بين الرائي والمرئي، وفسره بعضهم بالجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه. وقيل هو الجسم الملوّن أو المضيء. وفيه: أنّ جملةً من الأجسام الملونة الرقيقة غير مانعة من الرؤية.

٦ ـ عدم صغر المرئي المفرط؛ ولذا لاترى المكروبات.

٧ ـ قصد الرائي للرؤية؛ ولذا لايرى في حال النوم والغفلة وعدم الالتفات، وهذا شرط لزوم الرؤية، لاشرط جوازها.

٨ ـ كثافة المرئي بحيث يمتنع نفوذ الشعاع فيه، كما قيل. ولازمه أن لايرى الماء وبعض أقسام الزجاج فإنّهما لايمنعان من نفوذ الشعاع فيهما. ويظهر من العلّامة ﷺ[1] تفسير الشفّاف بما لا لون له، فإنّه قال: فإنّ الجسم الشفّاف الذي لا لون له كالهواء لايمكن رؤيته. أقول: وفي الحقيقة ان المرئي أولاً وبالذات هو الألوان فقط.

---

(١) إحقاق الحقّ ١ / ٩٢.

٩ ـ أن يكون المرئي مضيئاً أو مستضيئاً، أي كونه ذا ضياءٍ بنفسه أو من غيره؛ وذلك لأنّ الجسم الملون لايشاهد في الظلمة، بل إنّ اللون ـ وهو مبصر بالذات ـ لايُري إلّا بالضوء فكيف حال غيره؟ بل ذهب ابن سينا وغيره من مشاهير الحكماء[١] إلى أنّ الضوء شرط لوجود اللون، لالظهوره فقط، فالمرئي لابد أن يكون ذا ضوء.

لايقال: إنّه قد يكون مانعاً من الرؤية كما في رؤية جرم الشمس فإنّها لاترى لأجل ضوئها.

فإنّه يقال: الذي جعلناه شرطاً هو حدّ مخصوص منه، والمانع هو المرتبه الشديدة منه.

١٠ ـ توسّط الشفّاف بين الرائي والمرئي كما قيل، وقيل: إنّه غير عدم الحجاب، وأسقطه بعضهم مع الرابع والسابع. وقيل برجوع الأخير إلى عدم الحجاب. لكنّ إسقاط الرابع والسابع لاوجه له.

وعند تحقق هذه الشرائط تقع الرؤية بالضرورة البتية، فهو علّة تامة لها قطعاً، وما تخيّله الأشعري من أنّ توقفها على الأُمور المذكورة إنّما هو بحسب العادة دون العلّية الواقعية فيمكن تحققها مع فرض عدم الرؤية، سفسطة واضحة لايجوز صرف الوقت في ردّها أبداً، فمهما وجدت هذه الأُمور فقد امتنع عدم الرؤية بالضرورة، والضروريات مما لايمكن أن تتعلق بها القدرة ولو كانت أزلية.

نعم، للقادر القديم أن يمنع من تحقق العلّة بتمامها أو بعض أجزائها فيمتنع المعلول[٢]، وأمّا منع المعلول مع وجود علّته التامة فهو ممّا لايمكن القول به من العاقل، فإنّه بمنزلة منع أنّ ضرب الخمسة بنفسها ينتج خمسةً وعشرين!

ولعلّك تقول: فكيف نرى الشيء الكبير من البعيد صغيراً؟ وما ذلك إلّا لعدم رؤيتنا جميع أجزائه مع تساويها في حصول الشرائط المذكورة، فقد ثبت جواز تخلف الرؤية عن تلك الشرائط.

لكن يمكن أن نجيبك بأنّ التفاوت من جهة القرب والبعد، فنرى القريب منها دون البعيد، ويتحقق هذا التفاوت بخروج خطوط ثلاثه من الحدقة إلى المرئي، أحدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي، فالعمود أقصر لأنّه يوتر الحادّة، والضلعان أطول لأنّهما يوتران القائمة.

---

(١) لاحظ الشوارق وغيرها.

(٢) ومنه قوله تعالى: ﴿وإذا قرأت القرآنَ جعلنا بينَكَ وبين الذين لا يؤمنونَ بالآخرةِ حِجاباً مستوراً﴾ (الإسراء ١٧/٤٥).

لكنّ هذا الجواب ضعيف جداً[١]. وحكى عن المحقّق الطوسي[٢] وغيره: أنّه لايلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيراً، وإنّما يلزم ذلك لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الأجزاء وعدمها، وليس كذلك، بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزواية الجليدية وكبرها على ما بيّن في علم المناظرة، يعني أنّ هذه الزواية كانت أوسع إذا كان المرئي أقرب من الحدقة وأضيق إذا كان المرئي أبعد منها.

أقول: وأورد عليه صاحب المواقف باعتراضٍ مبنيٍّ على تركب الجسم من الأجزاء التي لاتتجزّأ، وحيث إنّها باطلة بالضرورة كما أشرنا إليها في المقصد الأول أهملنا بيانه، مع ضعفه من غير هذه الجهة أيضاً.[٣]

فتحصّل: أنّ اجتماع هذه الأُمور بأسرها علة تامة للرؤية، ولايعقل التخلّف أبداً. كما أن انتفاءها بأسرها يوجب انتفاء الرؤية بعين هذا الملاك، وأمّا انتفاء بعضها فلايستلزم انتفاءها مطلقا، بل فيه تفصيل، فإنّ ارتفاع الشرط الأول والخامس والتاسع مثلاً يوجب امتناع الرؤية، وانتفاء الثاني والسادس والسابع لايوجب إلّا نفيها عادةً.

وبالجملة: الشرط إن كان عقلياً فعدمه يوجب استحالة الرؤية عقلاً، وإن كان عادياً فبنفيه تمتنع الرؤية عادةً، وهذا واضح للعقلاء.

إذا تقرر ذلك فاعلم: أنّ الواجب القديم المنزّه عن الجسم ولوازمه لايمكن أن يُرى، كما عليه الإمامية والمعتزلة والحكماء، والدليل عليه من وجوه:

١ ـ أنّ كل مرئي لابدّ أن يكون مقابلاً بالضرورة البتّية العقلية، وكلّ مقابل فهو في جهة بالضرورة، فلو كان الله مرئياً لكان متحيزاً في جهة، وسيأتي أنّ تحيّزه في الجهة محال عقلاً، ومتفق عليه بيننا وبين من نريد إرشاده أيضاً، فتكون رؤيته أيضاً محالاً.

لايقال: الكلّية القائلة بأنّ كلّ مرئي لابد أن يكون مقابلاً، لاتزيد وضوحاً على الكلّية القائلة بأن كلُّ موجود يجب أن يكون في جهة، فكما أنّ الثانية وهمية لايعتنى بها، فكذلك الأُولى فلتكن عادية لاعقلية.

قلت: بينهما بون بعيد واختلاف شديد، فإنّ الثانية وهمية كاذبة يفنّدها العقل في حقله، بخلاف الأُولى فإنّها ثابتة قطعية عنده.

---

(١) وبيان ضعفه: أنّا نفرض هذا التفاوت الذي ذكر في هذه الخطوط ذراعاً، فلو كان عدم رؤية الطرفين لأجل البعد، فإذا فرض أنّه بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب أن لا يرى أصلاً مع أنّه يرى حسّاً.

(٢) شرح القوشجي / ٣٧٠.

(٣) لاحظ حواشي شرح القوشجي على التجريد / ٣٧٠.

وبالجملة: لو تمّ هذا الشكّ لارتفع الأمان عن الأحكام العقلية رأساً.

وأما ما يقال من أنّ هذا الأمر لو كان ضرورياً لم يقع فيه اختلاف من العقلاء، ففيه مامرّ في أول هذا الكتاب، من أنّ الضروري لاينافي اختلاف الناس فيه، وإلّا لم يبقَ ضروري لنا.

٢ ـ أنّه تعالى ليس بجسم فضلاً عن جسم كثيفٍ فلايرى، وإلّا للزم رؤية العلم والشجاعة والحياء وطعوم الأطعمة، بل والأُمور الواقعية: كاستحالة المستحيلات، وإمكان الممكنات والاستعدادات، وملازمة الزوجية للأربعة ونحو ذلك، ولايظن بعاقل أن يلتزم بها، فيكون بطلان التالي دليلاً على فساد المقدَّم.

٣ ـ لو كان الواجب مرئياً لكان له ضياء، ولكنّه لاضياء له؛ لاستحالة كونه محلّاً للحوادث، فلايمكن رؤيته. وأمّا بناءً على أنّ الرؤية بخروج الشعاع من المرئي الى الرائي فالاستحالة أظهر؛ إذ لايتولّد منه تعالى شيء.

٤ ـ لو يُرى فإمّا أن يرى كلّه، وإمّا أن يرى بعضه بالضرورة، لكنّ الأول يوجب تحديده وتناهيه، وهذا محال عقلاً ونقلاً واتفاقاً، ويلزم أيضاً منه خلو سائر الأمكنة عنه. والثاني فاسد، ضرورة، للزوم التركّب من التبعّض فينقلب من الوجوب الى الإمكان.

٥ ـ كلّ مرئي مشار إليه بالضرورة، والواجب القديم ليس بمشار إليه عقلاً، والّا لزم تحيزه واتفاقاً ممن نبحث معه في المقام.

٦ ـ لو كان مرئياً لأحد لكان معلوماً له، لكنه ممتنع المعلومية لغيره عقلاً ونقلاً واتفاقاً، بيان الملازمة: أنّ المرئي أولاً وبالذات ـ في الأجسام ـ هو الأعراض، وحيث إنّه لا عوارض للواجب القديم باتفاق الطرفين فيكون المرئي ذاته، وهذا معنى أنّ رؤيته مستلزمة لإدراك ذاته فتكون ممتنعة.

وعلي الجملة: الرؤية المربوطة بالواجب بمعنى العلم، سواء كانت منه أم عليه، فإذا قيل: إنّ الله يَرى يعنى به أنّه يعلم. وإذا قيل: إنّه يُرى ـ بضم الياء وكذا في ما بعده ـ يعنى به أنّه يعلم، فافهم.

فهذه أدلة قويمة قوية قطعية على استحالة رؤيته تعالى.

وأما الدلائل النقلية والآيات القرآنية على ذلك، فإليك بيانها:

٧ ـ قوله تعالى: ﴿ولا يُحيطونَ به عِلماً﴾[1] وكذا كلّ ما دلّ على أنّه لايعلم بالتقريب المتقدم.

٨ ـ قوله تعالى: ﴿بديعُ السمواتِ والأرضِ أنّى يكون لَهُ وَلَدٌ ولم تكن له صاحبةٌ

(١) طه ١١٠/١٠.

وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم﴾[١] .... ﴿لاتُدركه الأبصار وهو يُدرك الأبصار﴾[٢].

وجه الدلالة: أن الإدراك متى قرن بالبصر لايفهم منه إلّا الرؤية بالعين، فإذا قيل: أدركته ببصري وما رأيته، أو قيل: رأيته وما أدركته ببصري، كان الكلام متناقضاً عند كلّ عاقل عارف باللسان العربي. فمعنى الآية: أنّ الله لايراه أحد ولكنه يرى الأبصار، وهذه الصفة مختصة بـه تعالى بناءً على إنكار المجردات وصحة رؤية الملك والجن. نعم، الآية تدلّ على نفي الوقـوع دون الإمكان.

وقيل: إنّ الله سبحانه تمدّح بذلك؛ ولذا ذكره في أثناء المدائح فهو كمال والصفة إذا كـان أحد طرفيها من الوجود أو العدم، كمالاًكان الآخر نقصاً فيمتنع عليه تعالى، وأمّا الفعل فهو ليس كذلك؛ إذ يمكن كون عمل مدحاً وكمالاً وعدمه ليس بقبيح ونقصاً، كما في العفو والانتقام، فإنّ الأول تفضّل، والثاني عدل، وكلاهما كمال.

أقول: وفيه: أنّ عدم كونه مرئياً ليس من الصفات الذاتيه، بل هو من الأوصاف المـدحية كمامرت، وهي مثل الأفعال، ولذا كونه تعالى مشكوراً ومعبوداً كمال وحسن، مع أنّ عـدمهما ليس بنقص له، فإذا لم يشكره شاكر ولم يعبده عابد لايكون ذلك نقصاً له، فافهم جيداً.

نعم، إطلاق الآية وذكر نفي الرؤية المذكورة في مقام التمدح دليلان على أنه لايُرى مطلقاً، لا في الدنيا ولا في الآخرة، فرضنا الرائي رسولاًكريماً أو زنديقاً لئيماً.

وهم وإزاحة:

ناقش في هذا الاستدلال جماعة من أتباع الاشعري بوجوه عدّها الرازي في تـفسيره ـ ذيل الآية الشريفة ـإلى ستّة أوجه، لكنّها ممّا لايستحق الجواب؛ لوضوح فسادها، ومـع ذلك فنحن نذكر ما هو أهمها لتعرف الحال في غيره.

قال: لانسلّم أنّ إدراك البصر عبارة عن الرؤية. والدليل عليه: أنّ لفظ «الإدراك» في أصل اللغة عبارة عن اللحقوق والوصول.... فالحاصل: أنّ الرؤية جنس تـحتها نـوعان: رؤيـة مـع الإحاطة، ورؤية لامع الإحاطة، والرؤية مع الإحاطة هي المسمّاة بالإدراك. فنفي الإدراك يفيد نفي نوع واحد من نوعَي الرؤية، ونفي النوع لايوجب نفي الجنس، فلم يلزم من نـفي الإدراك عنه تعالى نفي الرؤية عنه، فهذا وجه حسن مقبول.

أقول: وهذا وجه قبيح مردود عليه:

---

(١) الأنعام ٦/١٠١.

(٢) الأنعام ٦/١٠١.

أولاً: بما في مختار الصحاح: أدركه ببصره، أي رآه، فقد تمّ ما قررناه أولاً.

ثانياً: أنّ رؤيته مساوقة لإدراكه، فنفي إدراكه بعينه نفي لرؤيته بتقريب مرَّ في الدلائل العقلية.

وثالثاً: لو كان المراد نفي الرؤية مع الإحاطة لا مطلقها، لَما كان لتخصيصه به سبحانه وجه أصلاً، إذ أكثر المبصرات لا يحاط بها، فضلاً عن أن يتمدح به.

ثم إنّه لم يكتفِ بهذا المقدار، حتى ادّعى أنّ الآية تدلّ على صحة رؤيته، بل على وقوعها! وإليك بعض وساوسه وأوهامه، قال: إنّ الله تمدّح بقوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾[١] كما قلتم، فلابد أن تكون رؤيته جائزة، فإنّ الشيء إذا كان في نفسه يمتنع رؤيته فحينئذٍ لايلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء، وأمّا إذا كان في نفسه جائز الرؤية، ثم إنّه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح.

أقول: وقد خفي عليه أنّ هذا التلفيق لو تمّ لدلّ على إمكان الولد والصاحبة له تعالى، وإمكان زوال علمه بكل شيء عنه، فإنّ الله تمدّح بنفي الأولَين وثبوت الثالث في نفس هذه الآية، والمدح في قاموس الأشعريّين يلازم إمكان الممدوح به!!

ولعلّه يلتزم به حتى يتمّ قول مشايخه في مسألة الرؤية. وحلّ الإشكال: أنّ المدح كما يصح بالأفعال الاختيارية كذلك يجوز بالكمالات الذاتية، قال الله تعالى: ﴿قل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له وليّ من الذلّ وكبّره تكبيراً﴾[٢].

وأما بقية أوهامه فتركناها لعدم الفائدة في إيرادها وإبطالها سوى إطالة المقام.

٩ ـ قوله تعالى: ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنّكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنّه هو التواب الرحيم * وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾[٣].

قال بعض السادة الأمجاد[٤] ما هذا ملخّصه: هاتان آيتان متصلتان، والأُولى نصّت على عقوبة متخذي العجل بقتل أنفسهم، ونصّت الثانية على عقوبة الطالبين رؤية الله جهرة بالصاعقة تأخذهم وهم ينظرون، وهذا بمجرده يوجب القطع بتساوي الجرمين في الكفر؛ لتساويهما في

---

(١) الأعراف ١٤٣/٧.

(٢) الإسراء ١١١/١٧.

(٣) البقرة ٢ / ٥٦.

(٤) مؤلف كلمة حول الرؤية / ٢٠.

العقوبة من الله تعالى، وليس شيء أدل من هذا على امتناع الرؤية ووجوب الإنكار على القائلين بها..

١٠ ـ قوله تعالى: ﴿أم تريدون أن تسئلوا رسولكم كما سئل موسى من قبل * ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل﴾[١].

وجه الدلالة: أنّ السئوال عن الرؤية كفر، ولاوجه له إلّا استلزامها تجسّم الباري وحدوثه فهي ممتنعه في حقه.

لايقال: ولعله من جهة العناد دون امتناع المسؤول.

فإنّه يقال: قوله تعالى: ﴿يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾[٢] يدل على ما ذكرنا، ولامعنى للأكبرية إلّا اختصاص الثاني بالاستحالة المزبورة، ضرورة تحقق العناد في كلا السؤالين، فاستقم وتأمل.

١١ ـ قوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربِّ أرني أنظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين﴾[٣].

قالوا: كلمة «لن» للتأبيد، فإذا لايراه موسى لايراه غيره بطريق أولى.

أقول: فالروايات الواردة في وقوع رؤية الله سبحانه كلها تطرح لمخالفتها القرآن الكريم، بل الآية تدل على امتناع الرؤية أيضاً، فإنّ الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال اندكاكه، ومن الظاهر امتناع استقراره حين اندكاكه؛ لأنّه من الجمع بين الضدين أو النقيضين، وليس الشرط هو مجرد الاستقرار، وإلّا للزم وقوع رؤية الله تعالى لموسى عليه السلام، ضرورة تحقق المعلق بتحقق المعلق عليه، مع أنّ قوله تعالى: ﴿لن تراني﴾[٤] وقوله: ﴿فلما أفاق قال سبحانك تبت﴾[٥] صريح في أنّ موسى عليه السلام لم يره. ومع هذا فقد ادّعى قوم دلالة الآية على صحة رؤيته، تعالى وإليك بيان تلفيقهم ملخّصاً[٦]:

---

(١) البقرة ٢ / ١٠٨.

(٢) النساء ٤ / ١٥٣.

(٣) الأعراف ٧ / ١٤٣.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر.

(٦) لاحظ التفسير الكبير للفخر الرازي، في تفسير سورة الأعراف.

١ ـ لو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها موسى عليه السلام، فإنّ العاقل لا يطلب المحال، وأمّا احتمال أنّ موسى عليه السلام لم يعلم به ـ كما عن بعض المعتزله ـ فهو لا يتحقق من المؤمن.

٢ ـ الرؤية علقت على استقرار الجبل الممكن، فهي ممكنة، لكن قد عرفت بطلانه بوضوح.

٣ ـ التجلّي للجبل، معناه: أنّ الجبل قد رءاه فيستكشف عن إمكان الرؤية.

٤ ـ لو كانت الرؤية ممتنعة لكان الجواب: لا أرى، دون «لن تراني» فإنّه يدلّ على أنّ رؤيته ممكنة، لكن موسى لا يراه.

أقول: أمّا الوجه الأول، فجوابه: أنّ القرآن ينزّه ساحة هذا النبي العظيم من هذه التهمة! ويصرح بأنّ هذا السؤال من قبل قومه، وأنّ بني إسرائيل هم الذين أصروا على ذلك وأجبروا نبيهم على السؤال عن ذلك: فاستنطق القرآن حتى ينطق لك: ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾[١] ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا﴾[٢].

أقول: وكيف يصح للمسلم أن يدّعي أنّ موسى عليه السلام أراد أن ينظر إلى الله، والنظر يستلزم جهة المنظور إليه؟!

وأما الوجه الثالث فهو أقوى دليل على أن المستدل يستهزئ بالقرآن المجيد ويطبّقه على طريقة آبائه الأولين وإن كان بينهما بون بعيد وتباين جلي! ولا أدري كيف رضي بهذا التلفيق وإثبات الرؤية للجبل وتفضيله على أحد أنبياء أُولي العزم[٣]؟!

وأمّا الوجه الأخير فمنقوض بقوله تعالى: ﴿الحمدلله الذي لم يتخذ ولدا﴾[٤] فإنّه ـ على مذهب هؤلاء الناس ـ يدل على إمكان الولد، وإلّا لتعيّن التعبير بـ«الحمدلله الذي لا ولدله» أو «لا يمكن أن يكون له ولد» وجوابه هو جوابه.

وللصدوق رحمه الله رواية نقلها بإسناده عن الرضا عليه السلام، وهي بطولها موضحة لهذه الآية وتدفع

(١) البقرة ٢/٥٥.

(٢) الأعراف ٧/١٥٥.

(٣) وفي رواية ابن الجهم «البحار ٤ / ٤٧»: عن الرضا عليه السلام: ﴿فلمّا تجلّى ربّه للجبل ـ بآياته ـ جعله دكّاً...﴾. وفي رواية هشام عن الصادق عليه السلام «وإنما طلع من نوره على الجبل كضوء يخرج من سم الخياط...».

(٤) الإسراء ١٧/١١١.

عنها كل شبهة تخطر بالبال، فلاحظها[١].

والأرجح عندي ـ عدم دلالة الآية على هذه المسألة أصلاً. فإنّ غاية ما استفدناه منها هو امتناع الرؤية بالنسبة إلى موسى عليه السلام وأنّه لايرى الله، وفي الوجود من هو أفضل وأشرف من موسى ـ على نبينا وآله وعليه السلام ـ فلايصح أن ينفى الرؤية عن غيره بالأولوية كما قالوه، ولا بالاجماع لأنه غير تام عندنا.

وبالجملة: الآية الكريمة لاتدل على امتناع الرؤية في نفسها، ولاعلى عدم وقوعها مطلقا، إلّا بالنسبة إلى من وهو أدنى من موسى عليه السلام.

تسجيل وتأكيد:

قال شيخنا الأجل الأقدم، أبوعبدالله المفيد نوّر الله مضجعه: أقول: إنّه لايصح رؤية الباري بالأبصار، وبذلك شهد العقل، ونطق القرآن، وتواتر الخبر عن أئمة الهدى من آل محمد صلى الله عليه وآله، وعليه جمهور أهل الإمامة وعامة متكلّميهم، إلّا من شذّ منهم لشبهةٍ عرضت له في تأويل الأخبار، والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة في ذلك، وجمهور المرجئة وكثير من الخوارج والزيدية، وطوائف من أصحاب الحديث. ويخالف فيه المشبّهة وإخوانهم من أصحاب الصفات[٢]. انتهى.

أقول: لعلّ مراده من هذا الشاذّ هو أحمد بن محمد بن نوح السيرافي، كما ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله في فهرسته، وقال: إنّه ثقة في روايته، غير أنّه حكي عنه مذاهب فاسدة في الأُصول مثل القول بالرؤية وغيرها. انتهى.

لكن التعبير بالحكاية يدل على عدم ثبوت هذه النسبة إليه[٣].

وكيفما كان فقد قال العلّامة المجلسي[٤]: إنّ استحالة ذلك (اي الرؤية) مطلقاً هو المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام، وعليه إجماع الشيعة باتفاق المخالف والمؤالف... إلى آخره.

أقول: ومن الجدير أن نتبرك بنقل بعض الروايات الواردة عن أهل العصمة وأرباب الحكمة:

١ ـ صحيحة صفوان عن الرضا عليه السلام[٥] فقد قال في آخر كلامه لأبي قرة: «وقد قال الله ﴿ولا

---

(١) بحارالأنوار ٤ / ٤٧.

(٢) أوائل المقالات / ٢٣.

(٣) لاحظ الكتب الرجالية.

(٤) البحار ٤ / ٦١.

(٥) أُصول الكافي ١ / ٩٦.

يحيطون به علماً﴾[1] فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة، فقال أبو قـرة: فتكذب بالروايات؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: «إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها، وما أجمع المسلمون عليه أنّه لايحاط به علماً، ولاتدركه الأبصار، وليس كمثله شيء».

٢ ـ صحيحة أحمد بن إسحاق[2] قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس؟ فكتب: «لاتجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائـي والمـرئي هـواء يـنفذه البصر[3]، فاذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية، وكـان فـي ذلك الاشـتباه، لأنّ الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما وجب الاشتباه وكـان ذلك التشـبيه، لأن الأسباب لابد من اتصالها بالمسببات».

٣ ـ رواية إسماعيل بن الفضل[4] قال: سألت أباعبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن الله تعالى هل يرى في المعاد؟ فقال: «سبحان الله وتعالى عن ذلك عـلواً كـبيراً. يـابن الفـضل، إنّ الأبصار لاتدرك إلّا ما له لون وكيفية، والله خالق الألوان والكيفية».

٤ ـ صحيحة البزنطي، عن أبي الحسن الموصلي[5]، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاء حبر إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيت ربك حين عبدته؟ فقال: ويلك ما كنت أعبد رباً لم أره. قال: وكيف رأيته؟ قال: ويلك: لاتدركه العيون في مشاهدة الأبـصار، ولكـن رأتـه القلوب بحقايق الإيمان أقول: وبمعناها روايات أخر. ولنكتفِ بذلك، وقد مرَّ عن المفيد رحمه الله أنّ الأخبار في ذلك متواترة.

مَن هو القائل بالرؤية؟ القائل بها طائفتان:

الأُولى: الكرامية والمجسِّمة الذين يقولون بأن ربهم جسم. ولسنا نلتفت إليـهم فـي هـذا المقام، فإنّ الجسم ممكن الرؤية بلا إشكال.

الثانية: أتباع الأشعري ومن كان قبله ممن هم بمنزلتهم فهماً وتعقّلاً، قال بعض[6]: إنّ رؤية الله تعالى جائزة في الدنيا عقلاً، واختلف في وقوعها وفي أنه هل رآه النبي صلى الله عليه وآله ليلة الإسراء أو

---

(١) طه ٢٠/١١٠.

(٢) أُصول الكافي ١/٩٧.

(٣) في بعض النسخ لم ينفذه البصر، والمفاد واحد، لاحظ مرآة العقول.

(٤) البحار ٤ / ٣١.

(٥) البحار ٤ / ٤٤.

(٦) بحارالأنوار ٤ / ٦٠.

لا؟ فأنكرته عائشة وجماعة من الصحابة والتابعين والمتكلمين، وأثبت ذلك ابن عباس(١) .... وأخذ به جماعة من السلف، والأشعري في جماعة من أصحابه، وابن حنبل، وكان الحسن يقسم لقد رآه!! وتوقف فيه جماعة، هذا حال رؤيته في الدنيا، وأمّا رؤيته في الآخرة فجائزة عقلاً. وأجمع على وقوعها أهل السنّة!

ماذا يقولون؟ قال قائلهم (٢): لا نزاع للمنافين «هكذا» في جواز الانكشاف التام العلمي، ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، وإنّما محل النزاع: أنّا إذا عرفنا الشمس مثلاً بحدٍّ أو رسم كان نوعاً من المعرفة، ثم إذا بصرناها وغمضنا العين كان نوعاً آخر فوق الأول، ثم إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأوّلين نسمّيها الرؤية، ولايتعلق في الدنيا إلّا بما هو في جهة ومكان. ومثل هذه الحالة الإدراكية هل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة وأن يتعلق بذات الله منزّهاً عن الجهة والمكان أم لا؟ انتهى. ولعل هذا غاية تهذيب دعواهم برفض منكرات عقلية دان بها سلفهم. ومع ذلك فهو مصادم للعقل في أولياته، فإنّ مثل هذه الرؤية لايعقل تحققها من غير مقابلة المرئي وتحيزه في جهة، كما عرفته مفصلاً.

ومن هنا عدل بعض أفاضلهم(٣) عن هذه العقيدة الزائفة، فقال في كتابه الكبير المسمّى بـ«دائرة معارف القرن العشرين»(٤): قد نص القرآن بصريح العبارة أنّ الله تعالى لاتدركه الأبصار، وذكر لموسى أنّه لن يراه، وعلل عدم إمكان رؤيته بعدم احتمال الطبيعة البشرية لذلك الأمر الجلل.

وأمّا تخيل إمكان النظر إلى الله تعالى بالعين فمحال عقلاً وشرعاً.. إلى آخر كلامه الطويل النافع الصادر عن الإنصاف، فلاحظ.

ثم إنّ للمثبتين تلفيقات من العقل والنقل(٥). أمّا الوجه العقلي فلا يستحق البحث والعناية؛ إذ هو مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة، ومفاده بعد فرض صحة المبني المذكور أنّ مفهوم الوجود المشترك بين الواجب والممكن مرئي!! مع أنّه ينتقض بالخلق ولزوم كونه تعالى

---

(١) الظاهر أنّ هذه النسبة إليه افتراء محض إذ لايحتمل مثل هذه المقالة الزائفة من مثله.

(٢) شرح القوشجي على التجريد / ٣٦٣، ولاحظ شرح المواقف ٣ / ٩٥.

(٣) هو العلامة فريد وجدي.

(٤) لاحظ ٤ / ١٥٧ و ١٦٠ و ١٦١ من الكتاب المذكور.

(٥) أقول: الآيات التيى استدلّت الأشاعرة بها على جواز رؤية الله ووقوعها لو تمّت دلالتها عليها لدلّت على الرؤية المتعارفة العادية المستلزمة لتحيّزه تعالى، وهم لا يقولون بها، فالاستدلال بالآيات المذكورة لا ينفعهم شيئاً.

مخلوقاً، تعالى الله عمّا يصفه الجاهلون.

وأمّا النقلي فاليك ملخّص بيانه.

١ ـ قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربّها ناظرة﴾[١] وجوابه: أنّ النظر لايستلزم الرؤية[٢]، بل هو بمعنى مدّ الطرف نحو شيء وتقليب الحدقة، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لايبصرون﴾[٣]. وأيضاً يقال: ما زلت أنظر إليه حتى رأيته، والشيء لايجعل غاية لنفسه. وأيضاً نعلم أنّ كل ناظر ناظر بالضرورة ولكن ليس كل ناظر براء بالضرورة. وأيضاً يوصف النظر بما لاتوصف به الرؤية، فيقال: نظر إليه نظر غضبان، أو نظر عطوف، كل ذلك ظاهر. وفي بعض رواياتنا[٤] عن الرضا عليه السلام قال: «يعني مشرقة تنتظر ثواب ربها»، وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين وغيرهم، كما قيل. وفي مرسلة الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام... فعند ذلك أُثيبوا بدخول الجنة والنظر إلى ما وعدهم الله عزّ وجل، فذلك قوله: ﴿الى ربها ناظرة﴾[٥]. في بعض اللغة: هي المنتظرة، ألم تسمع إلى قوله تعالى: ﴿فناظرة بم يرجع المرسلون﴾[٦]، أي منتظرة، ونقل ذلك عن مجاهد والحسن وسعيد بن جبير والضحاك.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿كلّا إنّهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾[٧] قالوا: لو لم يرالمؤمنون الله لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار فائدة. وأيضاً أنّ الله ذكر هذا الحجاب في معرض الوعيد والتهديد للكفار، ومايكون وعيداً وتهديداً للكفار لايجوز حصوله في حق المؤمن.

أقول: صريح الآية: أن المحجوبون هم الكفار عن ربهم، لاربهم عنهم، فهذا التوجيه على عكس الآية. ومعنى الآية: أنّ الكفار محجوبون عن رحمة الله دون المؤمنين، فإنّهم ليسوا كذلك، فالحجاب بالنسبة إلى المخلوق لا إلى الله. وفي توحيد الصدوق عن الرضا عليه السلام: ... إنّ الله تبارك وتعالى لايوصف بمكان يحلّ فيه فيحجب عنه فيه عباده، ولكنه يعنى أنّهم عن ثواب ربهم لمحجوبون[٨].

---

(١) القيامة ٧٥/٢٢ ـ ٢٣.

(٢) ويعبّر بالفارسية عن الأول بـ«نگاه كردن»، وعن الثاني بـ«ديدن».

(٣) الأعراف ١٨٩/٧.

(٤) البحار ٤ / ٢٨.

(٥) القيامة ٢٣/٧٠.

(٦) نمل ٣٥/٢٧.

(٧) المطففين ١٥/٨٣.

(٨) البحار ٣ / ٣١٨.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحُسنى وزيادة﴾[١] قالوا: المراد بالحسنى هي الجنة ودارالسلام المذكورتين قبل هذا، وحينئذٍ وجب أن يكون المراد من الزيادة أمراً مغايراً لكل ما في الجنة من المنافع والتعظيم، وهو الرؤية.

أقول: التفسير المذكور ممنوع، لم لايكون المراد بالحسنى هو المثوبة الحسنى التي يستحق ويستأهل العبد؟ ثم الله يزيد تفضلاً وكرماً[٢] كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ليوفيهم أُجورهم ويزيدهم من فضله﴾[٣]، والقرآن يفسّر بعضه بعضاً. وفي تفسير الصافي عن مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام «الزيادة غرفة من لؤلؤة واحدة لها أربعة أبواب» ويدل عليه ايضا قوله تعالى: ﴿لهم ما يشاؤن فيها ولدينا مزيد﴾[٤].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿الذين يظنّون أنهم ملاقو ربهم﴾[٥] فإن الملاقاة تستلزم الرؤية بحكم العقل، لكنّه باطل، ويدلك عليه قوله تعالى: ﴿إنّي ظننتُ أنّي ملاقٍ حسابيه﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿مرج البحرين يلتقيان﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم الى يوم يلقونه﴾[٨]، إذ لو كانت الملاقاة مستلزمة للرؤية لكان الكفار ـ بنص هذه الآية ـ يرون الله، مع أنّهم مصرون على اختصاصها بالمؤمنين.

٥ ـ الإجماع. قال في المواقف بعد نقل الآيتين الأُولَيَين[٩] بأنّ هذه الظواهر مفيدة للظن، والعمدة في إثبات المرام هو الإجماع قبل ظهور المخالف[١٠].

أقول: الإنسان قادر على أن يتكلم بكل شيء، وإن كان بيّن الفساد أليس يشعر هذا المدّعي أنّ الإجماع غير متحقق، وأنّه لايفيد اليقين، وأنّ هذه الدعوى مختلقة؟ والذي دعا هؤلاء الناس إلى هذه التعسفات والتكلفات هو وضع الغوغائيين أخباراً مكذوبة على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في

---

(١) يونس ٢٦/١٠.

(٢) كما نقل ذلك عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة على ما في مجمع البيان.

(٣) فاطر ٣٠/٣٥.

(٤) ق ٣٠/٥٠.

(٥) البقرة ٤٦/٢.

(٦) الحاقّة ٢٠/٦٩.

(٧) الرحمن ١٩/٥٥.

(٨) التوبة ٧٧/٩.

(٩) شرح المواقف ٣ / ١١٩.

(١٠) وممن يظهر مخالفتها للرؤية السيدة عائشة لاحظ صحيح البحاري ٣ / ١٢٦ في تفسير سورة النجم.

رؤية الله تعالى، فاتّبعوهم بغير دليل والتفات إلى العقل والقرآن.

ولله درّ السيد السند المجاهد العلامة عبدالحسين شرف الدين حيث كشف النقاب عن وجه هذه الروايات المدلَّسة، وبيَّن ضعف أسنادها وفساد طرقها، وأثبت سقوطها عن الحجية من كتبهم الرجالية. فإن شئت تفصيل الكلام فلا بدّ لك أن تراجع كتابه القيّم الذي وضعه في هذه المسألة وسمّاه «كلمة حول الرؤية».

ونختم المقال بنقل رواية من صحيح البخاري الذي هو أصح الكتب عندهم، فقد أخرج بسنده عن أبي هريرة[1] قال: قال أُناس: يا رسول الله، هل نرى ربَّنا يوم القيامة؟ فقال: «هل تضارّون في الشمس ليس دونها سحاب؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «هل تضارّون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟»، قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنكم ترونه يوم القيامه كذلك! يجمع الله الناس.. وتبقى هذه الأُمّة فيها منافقوها فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم! فيقولون: نعوذ بالله منك! هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا... حتى يضحك «اي الله»، فإذا ضحك منه أذِن للعبد في الدخول إليها...» إلى آخره.

أقول: قرّاء هذا الكتاب يستفيدون من هذه الرواية المعتبرة المحكمة أُموراً في عقائدهم.

١ ـ إثبات الجهة لله تعالى كما للشمس والقمر.

٢ ـ إنّ المنافقين أيضاً يرونه وتناقضه مع ما مرّ عنهم غير ضائر فلا تسأل عنه!

٣ ـ إثبات المجيء له تعالى، وأنّ له حضوراً وغيبة وذهاباً وإياباً كالأجسام المتحركة.

٤ ـ أنّ عباده ـ مؤمنين كانوا أو منافقين ـ يعرفون صورته قبل هذا الموقف.

٥ ـ إثبات الصورة المستدعية للمادة أو الجسم.

٦ ـ حلول الحوادث فيه تعالى، بذهاب الصورة الأُولى وطريان الصورة الثانية.

٧ ـ إنّه يضحك فله أسنان وفم، وإنّه جسم.

ولعلّ المسلم ـ بعد اعتقاده بالقرآن العظيم ـ لايشك في لا يتردّد في وضع هذه الرواية وأمثالها بعد ما تبين له مدلول الرواية، ومثلها كثير. نعم، البخاري يترك الحديث عن أئمة آل محمد عليهم السلام ويحتاط في إخراجه عن الهاديين الصادقين الذين هم أعدال القرآن، ولكنه يروي عن مثل أبي هريرة وعمران بن حطّان الخارجي وأمثالهما. لعن الله العصبية الحمقاء.

---

(١) باب الصراط من كتاب الرقاق ٤ / ٩٥، وكذا نقل عن صحيح مسلم ومسند أحمد ج ٢.

المطلب الثاني:
في أنّه ليس بمكاني

مقدمة:

المكان عند العامة هو ما يستقر عليه الجسم. وعند أهل العلم مختلف فيه على أقوال خمسة.

١ ـ إنّه سطح باطن الجسم الحاوي، كما عن أرسطو ومن تبعه من المشّائين.

٢ ـ إنّه البعد الموجود المجرد، كما عن أفلاطون وأتباعه الإشراقيين، وعليه المحقق الطوسي والحكيم السبزواري وغيرهما.

٣ ـ إنّه البعد الموهوم، كما عن جمهور المتكلمين.

٤ ـ إنّه الهيولي.

٥ ـ إنّه الصورة، وعلى كلٍّ من هذين القولين جماعة من الأوائل(١). ثم إنّهم جعلوا للمكان إمارات أربعاً.

الأُولى: جواز انتقال الجسم عنه إلى غيره.

الثانية: استحالة حصول جسمين معاً فيما يشغله أحدهما.

الثالثة: أنّه ينسب إليه الجسم بلفظة «في» وما في معناها.

الرابعة: أنّه يختلف بالجهات مثل فوق وتحت وغيرهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الأصح كونه بعداً، وتحقيق المقال لايناسب المقام، ثم الفرق بين المكان والمحلّ، إنّ المكان الواحد لا يجتمع فيه الجسمان، والمحلّ الواحد يجتمع فيه الحالان، كالطعم واللون في جسم واحد.

وأمّا الفرق بينه وبين الجهة فهو أنّها مقصد المتحرك بالوصول إليه، وهو مقصد المتحرك بالحصول فيه. وعن المحقق الطوسيﷺ: أنّ طرف الامتداد بالنسبة إلى الامتداد نهاية وطرف، وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة، وأمّا الحيّز والمكان فهما مترادفان على القول المختار،

---

(١) الشوارق ٢ / ٤٤.

ولكنّ المشّائين ـ وهم أصحاب القول الأول ـ يجعلون الأول أعمّ من الثاني [١]. فعن ابن سينا في بعض كلماته: لاجسم إلّا ويلحقه أن يكون له حيز إمّا مكان وإمّا وضع وترتيب.

أقول: ومثّلوا للثاني بالجسم المحدد للجهات، إذ لا محيط فوقه على زعمهم، فهو جسم لا مكان له على هذا القول لكن يشار إليه فهو ذو وضع.

إذا تقرر ذلك فنقول: الواجب الوجود لا مكان له ولا جهة له، بل هو خالق الأحياز والجهات، والدليل عليه من وجوه:

١ ـ لو كان متحيزاً لكان حيزه قديماً بالضرورة، فإن كان واجباً يبطله أدلة التوحيد، وإن كان ممكناً يزيّفه دلائل حدوث العالم. نعم، إن فرضنا الحيّز موهوماً كما في القول الثالث فهذا البرهان لايكفي لنفيه عنه تعالى؛ لعدم الدليل على بطلان أزلية الموهومات.

٢ ـ لو كان متحيزاً لكان محاطاً لحيّزه، ضرورة إحاطة كلّ حيّز بمتحيّزه، وكلّ محاط محدود، ولاريب عقلاً ونقلاً أنّ الواجب لا حدَّ له أصلاً وفي رواية ابن أُذينة عن الصادق عليه السلام «...لأنّ الأماكن محدودة تحويها حدود أربعة، فاذا كان ـ أي حضوره تعالى للأشياء ـ بالذات لزمه الحواية» [٢].

٣ ـ لو كان مكانياً لكان مركباً، والتالي لاستلزامه الإمكان باطل فيبطل المقدم.

بيان الملازمة: أنّ المكان المذكور إمّا أن يقبل الانقسام خارجاً وإمّا أن لايقبله. والثاني فاسد لفساد الجزء الذي لايتجزّأ بالضرورة، والأول يوجب تركب الواجب. ثم إنّ هذا البرهان يجري في فرض كون المكان مادياً، وأمّا إذا كان مجرداً فلا، كما لايخفى.

٤ ـ لو كان متحيزاً لكان مفتقراً في تحيّزه الى حيّزه بالضرورة، لكنّ الافتقار عليه تعالى محال، فلايكون مكانياً.

أقول: وفيه بحث، إذ الممتنع عليه تعالى هو افتقاره في وجوده إلى غيره، وأمّا في غير الوجود فلا برهان على امتناعه عليه. وسيأتي تفصيله في المطلب الثامن من هذا المقصد إن شاء الله تعالى.

وربما قرر هذا الدليل بتقرير آخر، وهو: أنّ المتمكن محتاج إلى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه، والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم إمكان الواجب ووجوب المكان، وكلاهما باطل.

---

(١) قيل: الحيّز عند المتكلمين: هو الفراغ المتوهّم المشغول بالمتحيّز الذي لو لم يشغله لكان خلاء، كداخل الكوز بالنسبة الى الماء، والمكان عندهم قريب الى معناه العرفي... إلى آخره. أقول: وفي النسبة نظر ظاهر.

(٢) البحار ٣ / ٣٢٢.

أقول: أمّا الشقّ الأول فقد دريت جوابه مما ذكرنا، وأمّا الشق الثاني ففيه: أنّ استغناء المكان عن تمكن المتمكن لايدل على وجوبه، بل الموجب له هو استغناؤه في وجوده عن غيره، وهذا غير لازم في المقام.

٥ ـ لو كان مكانياً فإمّا أن يكون في بعض الأحياز، أو في جميعها، وكلاهما باطل. أمّا الأول فلتساوي الأحياز في أنفسها؛ لأنّ المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه، وتساوي نسبة ذاته القديمة إلى الأحياز المذكورة، وحينئذٍ فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحاً بلا مرجّح إن لم يكن هناك مرجح من خارج، أو يلزم احتياجه في تحيزه الذي لا تنفكّ ذاته عنه الى الغير، إن كان هناك مرجح خارجي، وأمّا الثاني فيلزم منه تداخل المتحيّزين؛ لأنّ بعض الأحياز مشغول بالأجسام. والتداخل المذكور محال ويلزم منه أيضاً مخالطته لقاذورات العالم، تعالى الله عنه.

أقول: دعوي تساوي نسبة الواجب إلى الأحياز دعوى بلا دليل، ومجرد تشابه الخلاء المذكور لايكفي له قطعاً، وإنّما نقول به من جهة أنّه غير متحيز، فيكون الاستدلال دورياً. هذا، مع أنّ الافتقار إلى المخصص المذكور غير بيِّن البطلان كما أشرنا إليه، فلاحظ.

وخالف في المقام المشبّهة من أهل السنّة[1]! فقالوا: إنّه تعالى في جهة

(١) قال بعض من في قلبه مرض في مختصر تحفة الاثني عشرية / ٩٦: قال أكثر فرق الإمامية بالقرب المكاني والصوري، ويحملون المعراج على الملاقاة المتعارفة الجسمية.

أقول: قد عرفت من هذه الصفحة أنّ القائل بكونه تعالى مكانياً هو المشبّهة من أهل السنّة، وأمّا الإمامية فلم يذهب إليه أحد منهم، ورواياتهم متواترة أو قريبة من التواتر في نفي المكان عنه تعالى، وقد ذكرنا بعضها، لكن من يضلّه اللّه فلا هادي له.

وفي مختصر تحفة الاثني عشرية / ٩٨: إنّ الإمامية في قولهم بعدم رؤية اللّه خالف العترة، فقد روى ابن بابويه عن أبي بصير قال: سألت أبا عبداللّه عليه السلام فقلت: أخبرني عن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: نعم.

أقول: وإليك بقية هذه الرواية لتعلم خيانة هذا الشقي الخائن:

قال عليه السلام: نعم، وقد رآه قبل يوم القيامة. فقلت: متى؟ قال: حين قال لهم: **﴿ألست بربّكم قالوا: بلى﴾**، ثم سكت عليه السلام ساعة ثم قال: وإن المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة، ألست تراه في وقتك هذا؟ قال أبو بصير: جعلت فداك، فأُحدّث بهذا عنك؟ فقال: لا إذا حدّثت به فأنكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله، ثم قدّر أنّ ذلك تشبيه وكفر، وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين تعالى اللّه عمّا يصفه المشبّهون والملحدون.

هذا تمام الرواية، ولا حظها في الباب السادس من توحيد الصدوق. ولاحظ أول هذا الجزء أيضاً.

←

الفوق[١]، ولهم في ذلك مقالات زائفة خرافية أعرضنا عن التحدث عنها. والذي يمكن أن يستدل به لقولهم وجوه:

١ ـ إنّ كل موجود فهو متحيز، أو حالّ فيه بالضرورة العقلية.

٢ ـ كل موجودين فإمّا أن يتصلا، أو ينفصلا، فالواجب إن كان متصلاً بالعالم أو منفصلاً عنه يكون متحيزاً؛ لأنّ الاتصال والانفصال إنّما هما بالمكان.

٣ ـ إنّه إمّا داخل العالم، أو خارجه، أو لا داخله ولا خارجه، والثالث غير معقول، والأوّلان فيهما المطلوب.

٤ ـ الظواهر النقلية كقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[٢]، وقوله: ﴿وجاء ربك﴾[٣]، ونحوهما، وهو كثير في القرآن.

أقول: قد عرفت في أول هذا الكتاب أنّ الظواهر الشرعية متى تصادمت مع الأحكام العقلية القطعية لابد من طرحها إن لم يثبت سندها، أو تأويلها إن صح سندها، ولذا قد ذكر العلماء لكلٍّ من هذه الآيات تأويلاً، وفي المراجعة إلى أخبار أئمة أهل البيت ـ سلام الله عليهم ـ غنًى وكفاية.

وأمّا بقيّة الوجوه فهي من أحكام الوهم المجرّد، ولا يُصدِّقها العقل أبداً. بل العقل قد استقلّ بنفي المكان والجهة عنه تعالى كما دريت. والسائر في المسائل العقلية لابدّ من تخليص نفسه من حضيض الوهم إلى صقع العقل لينال الحقائق والمعارف. وإذن يمكن لنا أن نختار الشِقّ الثالث، وأنّه تعالى ليس بداخل ولا خارج، وليس بمتصل ولا بمنفصل. ولنا أن نختار الشِقّ الأول، وأنّه داخل ومتصل بالأشياء، لكن لا كدخول شيءٍ في شي واتصال شيءٍ بشيىء كما يتوهّمه الوهم. ولنا أن نختار الشِقّ الثاني، وأنّه تعالى خارج ومنفصل عن الأشياء، لكن لا كخروج شيءٍ عن شيء وانفصال شيىءٍ عن شيء، كما لا يخفى على العقول الصافية. فهو في الأشياء كلّها غير متمازج بها ولا بائن عنها، ولم يقرب من الأشياء بالتصاق، ولم يبعد عنها بافتراق، كما روي عن الوصي عليه السلام.

وقال أيضاً مختصر تحفة الاثني عشرية / ١٠٦: قال الإمامية: لا تكون معرفة أُصول العقائد حاصلة للأنبياء حين البعثة، بل وقت المناجاة والمكالمة.

أقول: وهو أيضاً افتراء محض، بل لا تجد في كتابه سوى الخرافات والأباطيل فتبّت يداه وتبّ، ما أغنى عنه علمه وما كتب، سيصلى ناراً ذات لهب.

(١) شرح المواقف ٣ / ١٦.

(٢) طه ٢٠ / ٥.

(٣) الفجر ٨٩ / ٢٢.

تأييد روحاني:

قال الرضا عليه السلام كما في صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر: «إنّ اللّه تبارك و تعالى أيّن الأين بلا أين، وكيّف الكيف بلا كيف»[١]. وقال الباقر عليه السلام على ما في رواية أبي بصير: «إنّ ربّي تبارك وتعالى كان ولم يزل حيّاً بلا كيف، ولم يكن له كان، ولا كان لكونه كون كيف ولا كان له أين، ولا كان في شيءٍ، ولا كان على شيء، ولا ابتدع لمكانه مكاناً...»[٢] إلى أن قال عليه السلام: «ولا أين موقوف عليه، ولا مكان جاور شيئاً»[٣].

سئل علي عليه السلام[٤]: أين كان ربنا قبل أن يخلق سماءً وأرضا؟ فقال عليه السلام: اين سؤال عن مكان؛ وكان الله ولا مكان.

قال الصادق عليه السلام كما في رواية أبي بصير[٥]: «إنّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولامكان، ولا حركة ولا انتقال ولا سكون، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون والانتقال...» إلى آخره.

وقال عليه السلام أيضاً في رواية حماد بن عمرو: «كذب من زعم أنّ الله عزوجل في شيء أو من شيء أو على شيء»[٦].

وقال الكاظم عليه السلام كما في رواية يعقوب: «إنّ الله تبارك وتعالى كان لم يزل بلا زمان ولا مكان، وهو الآن كما كان، لا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان، ولا يحلّ في مكان...» إلى آخره.[٧]

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله كما في رواية عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام في جواب يهودي: «هو في كل مكان، وليس هو في شيء من المكان بمحدود...» إلى آخره[٨].

وقال الصادق عليه السلام في رواية ابي بصير: «من زعم أنّ الله عزوجل من شيء، أو في شيء، أو على شيء، فقد كفر»، قلت: فسّر لي، قال: «أعني بالحواية: من الشيء له، أو بإمساك له، أو من

---

(١) أُصول الكافي ١ / ٨٨.

(٢) أي لتمكّنه كما قيل.

(٣) نفس المصدر.

(٤) الكافي ١ / ٩٠.

(٥) البحار ٣ / ٣٠٩.

(٦) نفس المصدر / ٣٢٧.

(٧) البحار ٣ / ٣٢٧.

(٨) المصدر السابق ٥ / ٣٣٢.

شيء سبقه»[١].

أقول: والروايات كثيرة، وجملة منهاتدل على أنّ المكان موجود، فتكون دليلاً على القول الثاني من الأقوال المتقدمة. لكن يحتمل أن يكون المراد بالأين والمكان هو مـا يـفهمه عـامة الناس دون البعد.

(١) البحار ٥ / ٣٢٣.

المطلب الثالث:
في أنّه ليس بزماني

تمهيد:

اختلفت الأقوال حول الزمان وبيان حقيقته:

فمن قائل: إنّه جوهر مجرد عن المادة، لا يقبل العدم لذاته، فيكون واجباً بالذات. إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد والقبل. وتلك هي البعدية بالزمان؛ لأنّ البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد والقبل. فمع عدم الزمان زمان، وهذا خلف، فحيث بطل عدمه فقد وجب وجوده. فتحصل: أنّه جوهر مجرد عن المادة ولواحقها قائم بذاته.

ومن قائل: إنّه الفلك الأعظم؛ لأنّه محيط بكلّ الأجسام. كما أنّ الزمان محيط بها.

ومن قائل: إنّه حركة الفلك الأعظم؛ لأنّها غير قارة. كما أنّ الزمان غير قارٍّ.

ومن قائل ـ وهو أرسطو وقيل: ومعه المشهور ـ: إنّه مقدار حركة الفلك الأعظم.

ومن قائل ـ وهم الأشاعرة[1] ـ: إنّه ما يقدر به متجدد مبهم لإزالة إبهامه، وقد يتعاكس التقدير بحسب ما هو معلوم للمخاطب. فإذا قيل: متى جاء زيد؟ يقال: عند طلوع الشمس، إن كان السائل عالماً بطلوع الشمس. وإذا قيل: متى طلع الشمس؟ يقال له: عند مجيء زيد، إذا كان بعكس الأول.

ومن قائل: إنّه مقدار حركة الطبيعة الفلكية، بناءً على الحركة الجوهرية، لكنّ شيئاً منها لا يصلح للتعويل عليه، فإنّ ما تفوّه به للوجه الأول ـ إن تمّ ـ يدل على نفي العدم اللاحق بعد وجود الزمان دون العدم السابق عليه، فلا يثبت وجوبه. وما استدل للثاني والثالث فهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني ولا نتيجة له، على أنّ الوسط في الثاني غير مكرر؛ إذ الإحاطة في الصغرى بمعنى وفي الكبرى بمعنى. ويزيف الثالث أيضاً بأنّ الحركة توصف بالسرعة والبطء ولا يوصف بهما الزمان، والأخير بما ذكره الجرجاني في شرح المواقف. ولعلّه لأجل ذلك ذهب بعضهم الى أنّه أمر متوهم لا وجود له أصلاً. لكن المستفاد من الروايات الكثيرة

(١) شرح المواقف ٢ / ٦٩.

أنّه أمر موجود خارجي.

وعلى الجملة: نحن نعلم أنّ حركة الأرض وبقية الكرات السامية لو بطلت وتعطلت كان هذا الامتداد والاستمرار متحققاً، فالزمان في قوامه غير متصل بالحركة، فتفسير حقيقة الزمان محتاج إلى بيان آخر ولا يخلو تعقّله عن صعوبة.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى المطلوب، قال بعض المتكلمين[1]: وهذا ـ أي كونه ليس في زمان ـ مما اتفق عليه أرباب الملل، ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً، وإن كان مذهب المجسمة يجرّ إليه كما يجرّ إلى المكان.

وقال العلامة المجلسي في بحاره: واعلم أنّ عقل العقلاء في هذه المسألة متحير، فكثير من المحققين أثبتوا له سبحانه زماناً وقالوا: إنّه موهوم انتزاعي نفس أمري، ينتزع من بقائه سبحانه كما عرفت. وأكثر الحكماء والمحققين ذهبوا إلى استحالة عروض الزمان ومتى للواجب تعالى وللعقول المجردة في الذات والفعل التي كمالاتها بالفعل على زعم الحكماء[2]. انتهى كلامه.

أقول: إضافته تعالى إلى الزمان وكونه زمانياً على أنحاء ثلاثة:

١ ـ أن يحيط به الزمان بحيث يتقدم جزء منه عليه تعالى ويتأخر جزء آخر منه عنه تعالى، وهو مقارن لجزء خاص منه، فيكون الجزء الأول ماضياً، والجزء الثاني مستقبلاً بالنسبة إليه تعالى، مثل بقية الزمانيات، وهذا مما لاشك في امتناعه عليه تعالى؛ لأنّ الواجب لا يتقدم عليه شيء، ولا يحيط به ممكن، ولا سيما أنّ كل ممكن حادث كما سلف.

٢ ـ أن يكون له تعالى مع الزمان معية قيومية نحو قيوميته مع الزمانيات، بل مع جميع ما سواه من الموجودات، كما قال: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[3] ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾[4]، وهذا مما لا شبهة في لزومه وتحتّمه بناءً على كون الزمان موجوداً خارجياً لا موهوماً اعتبارياً، ضرورة احتياج الممكن إليه حدوثاً وبقاءً كما تقدم.

ولكن صحة هذا القسم لا تصحح إطلاق الزماني عليه تعالى، كما لا يجوز إطلاق المكاني والجمادي والنباتي وغيرها عليه تعالى، مع أنّ له معية قيومية مع الكل.

٣ ـ مقارنته تعالى مع الزمان وتحققه معه في نفس الأمر من الأزل إلى الأبد، من دون إحاطة

---

(١) شرح المواقف ٣ / ٢٢.

(٢) بحار الأنوار ١ / ٥٩، السماء والعالم.

(٣) الحديد ٤/٥٧.

(٤) ق ١٦/٥٠.

الزمان به كما في الوجه الأول، ولا فيما يزال فقط كما في الوجه الثاني، بل من الأزل. فإن قلنا بأنّ الزمان موجود خارجي فيمتنع هذا القسم أيضاً، كالقسم الأول للبرهان القائم على حدوث كل ممكن موجود. وإن قلنا بأنّه أمر متوهم فلا دليل على بطلانه عقلاً، بل ما ورد في الشرع من اتصافه بالأزلي والأبدي والباقي ونحوها مما يتوقف مفهومه على الامتداد يؤيده. وأمّا الأخبار الكثيرة الدالة على نفي الزمان عنه تعالى فلا تنفي هذا القسم، فإنّها ناظرة إلى نفي الزمان الموجود عنه تعالى، فتأمل.

وأمّا ما أفاده المحقق الطوسي في محكيّ شرح رسالة العلم: «أزليته تعالى إثبات سابقيته له على غيره ونفي المسبوقيه عنه، ومن تعرض للزمان أو الدهر أو السرمد في بيان الأزلية فقد ساوق معه غيره في الوجود»، فهو قابل للمناقشة، إذ السابقية المذكورة لاتناسب إلّا السبق الزماني، وغيره من أقسام السبق لا يرتبط بمحل الكلام ولو السبق بالعلية، فإنّه ﷺ قائل بحدوث العالم.

وعلى فرض المناسبة فحمل المنقول الظاهر في السبق الزماني على غيره محتاج إلى دليل مفقود، فإنّ فرض كونه تعالى زمانياً ـ بالمعنى المفروض ـ لا يوجب مساوقة غيره معه.

إلّا أن يقال: إنّ هذا المعنى ـ وهو كونه تعالى مقارناً للامتداد المتوهم المسمّى بالزمان ـ إنّما هو من الوهم المتأنّس بالماديات الزمانية، ولامجال له فيما هو أعلى منها، والله العالم.

المطلب الرابع:
في نفي الحركة والسكون عنه تعالى

الذي يدلنا على امتناع جريان الحركة والسكون عليه تعالى أُمور:

الأول: الحركة والسكون يستدعيان الحيّز بالضرورة، وحيث إنّ تحيّزه ممتنع، كما سبق فلا يجوز طريان الحركة والسكون عليه تعالى.

الثاني: الحركة والسكون حادثان، وسيأتي أنّ الواجب لاتحلّ به الحوادث، فلا يمكن أن يتصف بهما، إلّا أن يدّعى عدمية السكون ـ كما عن الفلاسفة ـ فحينئذٍ لامانع من أزليته، ويختص البرهان بنفي الحركة وحدها عنه تعالى. ولكن يمكن أن يقال حينئذٍ: إنّ السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً، فإذا استحال الحركة عليه تعالى بهذا البرهان يستحيل السكون عليه أيضاً، كما هو الحال في جميع أعدام الملكات، فافهم.

الثالث: لو فرض إتصافه تعالى بهما للزم كونه فاعلاً وقابلاً، والتالي محال ـ كما قالوا ـ فكذا المقدم.

الرابع: المتحرك لابد له من محرك ـ كما قالوا ـ والواجب لا محرك له، فلا حركة له.

الخامس: لو حلّت به الحركة أو السكون للزم كونه محلّاً للحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بالضرورة، فتأمل.

السادس: ما ذكره بعضهم من أنّ المؤثر واجب التقدم بالوجود على الأثر، فذلك الأثر: إمّا أن يكون معتبراً في صفات الكمال فيلزم أن يكون تعالى ناقصاً بذاته مستكملاً بذلك الأثر، والنقص عليه محال. وإن لم يكن معتبراً في صفات كماله فله الكمال المطلق بدون ذلك الأثر، فكان إثباته له نقصاً في حقه؛ لأنّ الزيادة على الكمال المطلق نقصان، وهو عليه تعالى محال.

أقول: وليتأمّل فيه.

السابع: لو كان متحركاً للزم أن يكون فيه تعالى ما بالقوة وما بالفعل، وهذا هو التركّب المحال عليه تعالى كما قيل. والواجب كما له غير الممتنع، واجب ومحقّق بالفعل، ولا قوّة له والاستعداد والانتظار.

وعن الرضا عليه السلام في خطبته المشهورة[١]: «لاتجري عليه الحركة والسكون، وكيف يجري عليه ما هو أجراه، أو يعود فيه ما هو ابتدأه؟! إذاً لتفاوتت ذاته، ولتجزأ كُنهه، ولامتنع من الأزل معناه...» إلى آخره.

أقول: لعل قوله عليه السلام: «وكيف يجري عليه...؟!» ناظر إلى الدليل الثالث. وقوله عليه السلام: «أو يعود فيه...» إلى آخره الى الثاني والخامس والسادس والسابع، وقوله عليه السلام: «إذاً لتفاوتت ذاته» إلى الدليل السابع والثالث وإلى الأول أيضاً، فإنّ المتحيّز مركب لامحالة كما مر. وكذا قوله عليه السلام: «ولتجزّأ كهنه» فإنّه ظاهر الانطباق على الدليل الأول الذي هو أقوى الوجوه. كما أنّ قوله عليه السلام: «ولامتنع من الأزل» يلائم الوجه الخامس جداً، والله العالم.

تذييل:

الحركة هي الخروج تدريجاً من القوة إلى الفعل، كما عن القدماء. أو كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة، كما عن المعلم الأول وغيره. أو حصول الجسم في مكان بعد مكان آخر، كما عن المتكلمين. وهي على قسمين: توسّطية، وقطعية، والأُولى موجودة، والثانية اعتبارية. ثم إنّها تقع في أربع مقولات: الكمّ، والكيف، والوضع، والأين على المشهور. وقال صاحب الأسفار: إنّها تقع في الجواهر الطبيعية أيضاً، وسمّاها بالحركة الجوهرية، وصحح بها جملة من الأُصول الفلسفية.

وأمّا السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه الحركة، كما عن الفلاسفة. أو حصول الجسم في المكان الأول في الآن الثاني، أو حفظ نسبه مع الأجسام الثابتة على حالها، كما عن المتكلمين. فهو على الأول عدم ملكة، وعلي الثاني والثالث أمر وجودي يضاد الحركة.

ثم إنّه وقع الخلاف في أنّ الحركة من أية مقولة؟ فذهب صاحب الأسفار ومن تبعه في الحركة الجوهرية إلى أنّها خارجة عن المقولات كلها، بل هي نحو وجود السيالات، أي العالم الطبيعي.

وذهب بعضهم إلى أنّها مقولة مستقلة في قبال سائر المقولات.

وقيل: إنّها اعتبارية فلاتدخل في مقولة.

وقيل: إنّها من حيث التحريك من مقولة الفعل، ومن حيث التحرك من مقولة الانفعال.

وقيل: إنّه عرض غير داخل في إحدى المقولات، إذ لا دليل على حصر الموجودات الممكنة بها.

(١) البحار ٤ / ٢٣٠.

المطلب الخامس:
في أنّه ليس بجسم

بعد ما تقرر من امتناع التحيز والحركة والسكون فقد أصبح نفي الجسمية عنه تعالى أمراً واضحاً لايمسه شك ولاريب، فإنّ الجسم متحيز بالضرورة، ولا يخلو عن الحركة والسكون بالبداهة.

وأيضاً الجسم مركب بلاشك، وقد مرّ أنّه غير مركب، فإنّ التركب يستلزم الإمكان.

وأيضاً التجربة دلّت على أنّ الجسم لايصح منه فعل الأجسام وإيجادها، فخالق الأجسام لايكون بجسم. وأيضاً الجسم محدود، كما سيأتي برهانه عن قريب، والواجب غير محدود.

قال الصادق عليه السلام على ما في رواية يونس بن ظبيان: «إنّ الجسم محدود متناه، والصورة محدودة متناهية، فإذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان، وإذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً»[١].

أقول: سلب الجسمية عنه من المسلّمات القطعية بين الإمامية، والروايات الواردة من أصحاب العصمة وأئمة الشريعة في ذلك كثيرة جداً، ووافقهم أكثر المسلمين. وذهب جماعة من العامة ـ وهم المجسمة ـ إلى جسميته تعالى، ولهم عقائد خرافية زائفة لا ينبغي صرف الوقت في نقلها وإيرادها.

نعم، جملة من الآيات الكريمة القرآنية ظاهرة في ثبوت الجوارح له تعالى، كقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾[٢]، وقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[٣]، وقوله: ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾[٤] وقوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾[٥]، وقوله: ﴿يدالله فوق ايديهم﴾[٦]، وقوله: ﴿تجري

(١) البحار ٣ / ٣٠٢.
(٢) الفجر ٢٢/٨٩.
(٣) القصص ٨٨/٢٨.
(٤) ص ٧٥/٣٨.
(٥) الفتح ١٠/٤٨.
(٦)

بأعيننا﴾[١]. وقوله: ﴿على ما فرّطت في جنب الله﴾[٢] وقوله: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾[٣]، وغير ذلك من الآيات الظاهرة في جسميته تعالى. لكن البرهان القطعي العقلي قائم على أنّه تعالى مجرد يمتنع عليه الجسمية، فلا بدمن تأويل هذه الظواهر وصرفها إلى معانٍ مناسبة للحكم العقلي، ضرورة عدم مقاومة الظني للقطعي، ولذا حملها جمهور علماء الإسلام على محامل، وأنت إذا راجعت الروايات الواردة من أئمة آل النبي الخاتمﷺ حول تفسير تلك الآيات لسكن قلبك وقنع عقلك، ولا ستغنيت عما تكلفه الباحثون.[٤]

تكملة:

إنّ للفيلسوف الشهير مؤسس الفلسفة المتعالية صاحب الأسفار كلاماً في شرحه على أُصول الكافي في نفي الجسم والصورة عنه تعالى، لابد من نقله.

قال: «إنّه قد يكون لمعنى واحد وماهية واحدة أنحاء من الوجود بعضها أقوى وأكمل من بعض، كماهية العلم، فإن علم العالم بغيره عرض، وبذاته جوهر، وعلم الواجب بنفسه وبغيره واجب.. إلى أن قال: إنّ ماهية الجسم ومعناه يعني الجوهر القابل للأبعاد له أنحاء من الوجود، بعضها أخسّ وأدنى، وبعضها أشرف وأعلى، ومن الجسم ما هو جسم هو أرض فقط أو ماء فقط ... ومنه ما هو مع كونه من العناصر ... لكنه جماد فقط من غير نموّ وحسّ ولا صورة ولاحياة، ومنه ما هو مع كونه جسماً حافظاً للصورة متغذياً نامياً مؤكداً حساساً ذو صورة. ومنه ما هو مع كونه حيواناً ناطقاً مدركاً للمعقولات فيه ماهيات الأجسام السابقة موجودة بوجود واحد...».

إلى أن قال: «إنّ المعنى المسمّى بالجسم له أنحاء من الموجود متفاوتة في الشرف والخسّة والعلوّ والدنوّ من لدن كونه طبيعياً إلى كونه عقلياً، فليجز أن يكون في الوجود جسم إلٰهي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، المسمّى بالأسماء الإلٰهية المنعوت بالنعوت الربانية، على أنّ الواجب تعالى لايجوز أن يكون له في ذاته فقد شيء من الأشياء الوجودية، وليس في ذاته الأحدية جهة تنافي جهة وجوب الوجود. وليس فيه سلب إلّا سلب الأعدام والنقايص. وأيضاً وجوده علم بجميع الأشياء، فجميع الاشياء موجودة في هذا الشهود الإلٰهي بوجود علمه الذي هو وجود ذاته، ووجود أسمائه الحسنى وصفاته العليا بمعانيها الكثيرة الموجودة بوجود واحد

(١) القمر ١٤/٥٤.

(٢) الزمر ٥٦/٣٩.

(٣) القلم ٤٢/٦٨.

(٤) لاحظ أُصول الكافي وتوحيد الصدوق والبحار ج ٣ ـ ٤.

قيومي صمدي». انتهى.

أقول: وهذا منه عجيب، فإنّ الجسم ـ أي الجوهر القابل الأبعاد الثلاثة كما صرح به ـ يستلزم التركب لا محالة، ضرورة أنّ طوله غير عرضه، وعرضه غير عمقه، فيصير ممكناً ولا يجديه ما ذكره من كونه إلهياً ليس كمثله شيء... إلى آخره. وأيضاً لايمكن تعقل الأبعاد الثلاثة إلّا متناهية محدودة، وإلّا لم تتحقّق الأبعاد المذكورة فيلزم تناهي الواجب، مع أنّه خارج عن الحد والتناهي اتفاقاً وعقلاً ونقلاً. وأمّا ما ذكره من عدم جواز فقد شيء في ذاته فالظاهر أنّه أراد به قاعدة أنّ «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، وسيأتي توضيحها وتزييفها إن شاء الله.

ومنه بان بطلان ما ذكره ثانياً من كون وجوده علماً بجميع الأشياء، فإنّ دليل عموم علمه عنده هو هذه القاعدة كما مضى.

وبالجملة: علمه تعالى بالشيء لايوجب تحققه في ذاته كما أشرنا إليه في جواب أدلة الإحسائي المتقدمة في الجزء الأول، فلاحظ.

وإنّي يعز عليَّ أن يُسجّل اسم هذا الرجل في مثل هذا المقام، لكن الأمر واقع ولا مناص عنه.

والإنصاف أنّ أكثر أُصول الفلسفة الموروثة من اليونان لم تعنِ بحل المشاكل الاعتقادية، ولم تُفد لتقرير الأُصول المهمة الدينية، بل أحدثت مشاكل فيها كما يعلم ذلك من ملاحظة علم الكلام والكتب الأُصولية. ولو أنّ أربابها عنوا بطبيعياتها لعسى أن يفتحوا على المجتمع الإسلامي أبواب الرقي والتكامل الدنيوي كما فعل فلاسفة الغرب وغيره.

اضحوكة:

قال عبد الرحيم الخياط المعتزلي في كتابه الانتصار(١): «الرافضة تعتقد أنّ ربها ذو هيئة وصورة، يتحرك ويسكن ويزول وينتقل، وأنّه كان غير عالم فعلم»(٢).

قال الشهرستاني في ملله ونحله: «ومن خصايص الشيعة: القول بالتناسخ والحلول والتشبيه. انتهى.

أقول: إنّ هذه الافتراءات لايحتاج بطلانها إلى دليل، حيث يعلم كل أحد بأنّ الشيعة من أبعد الناس عن مثل هذه المعتقدات، وأنّ المجسّمة من أهل السنّة لا سيّما الوهابيّة الدخيلة، أولى بها، وقد مرّ الحديث عن شيء من ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب.

---

(١) الغدير ٣ / ٩٠.

(٢) الانتصار: ٥ و٧ و١٤٤، عنه.

﴿أفرأيت من اتخذ إلٰهه هواه وأضلّه الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه بعدالله أفلا تذكرون﴾[١].

(١) الجاثية ٤٥/٢٣.

المطلب السادس:
في نفي الحلول والاتّحاد

والأول عبارة عن قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته. وحيث إنّ الواجب قائم بذاته فلا يعقل حلوله بغيره.

والثاني عبارة عن صيرورة الشيئين شيئاً واحداً، وبما أنّ التغيّر والانقلاب على الواجب ممتنع فلا معنى لاتحاده بغيره.

واستدل أيضاً على نفي الأول باحتياج الحالّ إلى المحلّ، وهو يستلزم الإمكان.

أقول: وفيه نظر مرَّ في مبحث نفي المكان عنه تعالى، وبأنّ المحلّ إن قَبِلَ الانقسام لزم تركبه تعالى، وإن لم ينقسم كان الواجب أحقر الأشياء.

أقول: إذا فرضنا المحلّ مجرداً فلا يجري فيه هذا الترديد، كما لا يخفى.

إلّا أن يقال في تتميمه: إنّ المجرد إن كان واجباً فتدفعه أدلة التوحيد، أو ننقل الكلام إليه حتى يتسلسل، فتدبر. وإن كان ممكناً فهو محدود لا محالة، وحلول الغير متناهي بالمحدود ممتنع، فافهم. وبأنّ المحلّ إن كان قديماً لزم تعدد القدماء، وإن كان حادثاً لزم حدوث الواجب. لكن يمكن أن يورد عليه: بأنّ حدوث المحلّ يستلزم حدوث الحلول دون الحالّ. إلّا أن يقال: إنّ ذلك يدل على استغناء الواجب عن المحلّ قبل حدوثه، فلا معنى لحلوله فيه بعده.

واستدل أيضاً على نفي الثاني: بأنّ الواجب لو اتحد بغيره لكان هذا الغير ـ لمكان أدلة التوحيد ـ ممكناً، فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به، فيصير الواجب ممكناً.

بل الاتحاد في نفسه محال، فإنّ المتحدَين المفروضَين: إمّا أن يكونا بعد الاتحاد كما كانا قبله فلا اتحاد، أو يصيران معدومين معاً، أو يعدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً، كما قالوا.

فالمتحصل: أنّ الاتحاد والحلول مسلوبان عن الواجب القديم سلباً ضرورياً، ثم إنّ المخالف في المقام هم النصارىٰ والصوفية، حيث نسبوا إلى الأول حلول الواجب أو اتحاده بعيسى، وإلى الثاني حلوله في قلوب العارفين واتحاده بأبدانهم أو بنفوسهم. وربّما ينسب إلى الغلاة اتحادة تعالى أو حلوله بالعترة الطاهرة، كل ذلك باطل عقلاً وشرعاً، ولا إيمان لقائله واقعاً، تعالى الله عمّا يقول الملحدون علوّاً كبيراً.

المطلب السابع:
في إبطال وحدته تعالى مع مخلوقه

قال السبزواري ـ في حاشيته على الأسفار[١]: القائل بالتوحيد إمّا أن يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً، مع التكلم بكلمة التوحيد لساناً واعتقاداً بها إجمالاً، وأكثر الناس في هذا المقام.

وإمّا أن يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً، وهو مذهب بعض الصوفية.

وإمّا أن يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود، وهو المنسوب إلى أذواق المتألهين. وعكسه باطل.

وإمّا أن يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما، وهو مذهب المصنف ﷺ والعرفاء الشامخين.

والأول توحيد عامّي، والثالث توحيد خاصّي، والثاني توحيد خاصّ الخاص، والرابع توحيد أخص الخواص، فللتوحيد أربع مراتب على وفق مراتبه الأربع في تقسيم آخر، التي هي: توحيد الآثار، وتوحيد الأفعال، وتوحيد الصفات، وتوحيد الذات.

ثم قال لتوضيح القول الأخير: كما إذا كان إنسان مقابلاً لمرايا متعددة، فالإنسان متعدد وكذا الإنسانية، لكنّهما في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية وعدم الأصيلية، إذ عكس الشيء ليس شيئاً على حياله، إلى آخر ما ذكر في بيان هذا المثال ممّا هو يناسب مقام الشعر والشعراء.

أقول: ويدخل في القسم الأول مذهب جماعة من الفلاسفة المشّائية القائلة بتباين الوجودات، ومذهب المتكلمين الذين نَفَوا الوجود سوى مفهومه وحصصه، كما حكاهما في شرح منظومته، بل يمكن دخول مذهب الفهلويّين أيضاً في هذا القسم بناءً على منافاة مراتب الوجود لوحدته، كما هو الصحيح. قال في منظومته:

الفهلويون الوجود عندهم … حقيقة ذات تشكّك تَعم

---

(١) الأسفار الأربعة ١ / ٧١.

مراتباً غـنىً وفـقراً تـختلف كالنور حيثما تقوّى وضعف

وأمّا بناءً على عدم منافاتها لها كما ادعاه صاحب الأسفار وغيره فالقول المذكور هو عين القول الرابع.

ثم إنّ الذي يهمّنا بيانه هو القول الثاني والرابع.

فنقول: أمّا بيان القول الثاني المنسوب إلى جهلة الصوفية، فهو أنّه يتوهمون أن لا تـحقق بالفعل للذات الأحدية ـ المنعوتة بألسنة العرفاءبمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب ـ مجردة عن المظاهر والمجالي، بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسّية. والله هو الظاهر المجموع لا بدونه.

قال في الأسفار ردّاً عليه: وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة، لا يتفوه به من له ادنـى مرتبة من العلم... إلى آخره[1].

وعلّق عليه السبزواري بقوله: بالحقيقة هذا الذي اعترفوا به مقام الوحدة في الكثرة. وقد أنكروا مقام الكثرة في الوحدة، وهو المراد بالوجود المجرد عن المجالي والمظاهر. وهو المراد بقول الفحول ومنهم المصنف‍ؒ: بسيط الحقيقة كل الاشياء، لا مقام الوحدة في الكـثرة... إلى آخره. فمحصّل هذا المذهب: أنّ للموجود مصداقاً واقـعياً شـخصياً يـتطور بـأطوار مـختلفة وبشؤون متكثرة، فهو أرض وسماء وملك وإنسان، وهكذا، وحـيث إنّ هـذه التكـثرات أُمـور اعتبارية محضة فلا تضرّ بوحدة هذا الموجود الشخصي، وهو الواجب، وليس له مجلى ومجال مجرد عن هذه المجالي الموجودة الممكنة.

أقول: وحيث إنّ هذه الموجودات ممكنة، بل حدوث كثير منها محسوس ومشهود فينجرّ مآل كلامهم إلى إنكار الواجب الوجود، فجوابهم ما ذكرناه ـ في المقصد الأول ـ في ردّ إخوانهم المادّيين، بل هؤلاء أرذل شعوراً وأفسد رأياً منهم، حيث جعلوا الكثرة الحسّية اعتبارية فجمعوا بين المادية والسفسطة، **﴿أُولئك كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً﴾**[2].

وأمّا بيان القول الرابع فقد ظهر إجمالاً من كلام السبزواري، وأنه مقام الكثرة في الوحدة، فالوجود على هذا القول ذو حقيقة مجردة عن المجالي.

وقيل: إنّه ـ أي الوجود ـ بجميعه من المجرد عن المجالي وغيره واجب، وليست مـرتبة الواجبية عندهم مختصة بالمرتبة المجردة عنها المعبّر عنها بمرتبة بشرط لا، بل الكل من الدرّة الى الذرّة والقَرن الى القدم وجود الواجب، مع كون ما عدا تلك المرتبة بشرط اللائية مفتقرة الى

---

(١) الأسفار الأربعة ٢ / ٣٤٥.

(٢) الفرقان ٢٥/ ٤٤.

تلك المرتبة، بل عين الفقر إليها، واذا سُئِلوا بأن الفقر ينافي الوجوب، يجيبون بعدم المنافاة؛ لأنّ هذا الفقر فقر إلى نفس الحقيقة، والافتقار المنافي للوجوب هو الفقر إلى الغير، لا فقر الشيء إلى نفسه.

أقول: وهو كماترى. وقال صاحب الأسفار[١]: فكذلك هداني ربّي بالبرهان النيّر العرشي إلى صراط مستقيم، من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية، لاشريك له في الموجودية الحقيقية، ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديّار.

وكلما يتراءى في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته وتجلّيات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته[٢]. انتهى.

وقال في مقام آخر: إنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً وسنخاً فارداً هو الحقيقة، والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته. ولا يتوهّمنّ أحد من هذه العبارات أنّ نسبة الممكنات إلى ذات القيّوم تعالى نسبة الحلول، هيهات، إنّ الحالية والمحلّية ممّا يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحالّ والمحلّ، وها هنا ـ أي عند طلوع شمس التحقيق من أُفق العقل الإنساني المتنور بنور الهداية والتوفيق ـ ظهر أن لا ثانيَ للوجود الواحد الأحد الحق، واضمحلّت الكثرة الوهمية، وارتفعت أغاليط الأوهام ... إلى أن قال:

فما وضعناه أولاً أن في الوجود علةً ومعلولاً بحسب النظر الجليل، قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته، ورجعت علّية المسمّى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيّثه بحيثية، لا انفصال شيء مباين عنه[٣]. انتهى.

وقال في موضع آخر: وأشبه التمثيلات في التقريب، والتمثيل بالواحد ونسبته إلى مراتب الكثرة ... فإنّ الواحد أُوجد بتكرره العدد، إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد، وليس في العدد إلّا حقيقة الواحد لا بشرط شيء، لست أقول: بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط، أي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه، لا باعتبار كليته ووجوده الذهني... وبين الوجود المأخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الأحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة، والأول هو حقيقة الحق عند العرفاء؛ لإطلاقه

(١) الأسفار الأربعة ٢ / ٢٩٢.

(٢) الأسفار الأربعة ٢ / ٢٩٢.

(٣) الأسفار الأربعة ٢ / ٣٠٠.

المعرّى عن التقيد، ولو التنزيه عن الماهيات الموجب لنوع من الشرط، فافهم. ثم يفصل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى ما لا نهاية، وليست هذه المراتب أوصافاً زائدة على حقيقة العدد ... إلى أن قال: فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحقِّ الخلقَ بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود... إلى آخره[1].

وقال في محلّ رابع[2]: إنّ هذا الانقسام ـ أي قسمة الوجود إلى الممكن والواجب ـ إنّما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهية، والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية. وأمّا من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات... إلى آخره.

وقال في موضع خامس[3]: انظر أيّها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعاً وفرادى؟ فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده، لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين... إلى آخره.[4]

أقول: لعلّك بعد ما عرفت هذه الكلمات علمت أنّ نفس المدّعى لايخلو من تهافت؛ إذ دعوى الوحدة مع هذه الكثرات الحسّية غير قابلة للتصديق العقلي والاعتقاد القلبي، وكل ما قيل في دفع هذا التهافت لا يرجع إلى محصل أبداً، ومع الغض عن هذه الجهة وفرض تعقل المدعى وصحته في نفسه فلابد من لحاظ برهانه والتفتيش عن دليله. والعمدة في إثبات هذا المرام هي قاعدة: أنّ بسيط الحقيقة كل الأشياء، فلابد من لفت النظر إليها ليعلم

---

(١) الأسفار الأربعة / ٣٠٨.

(٢) المصدر السابق ٢ / ٣١١.

(٣) المصدر السابق ٢ / ٣٦٧.

فإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً	وإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا
وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً	وكنت إماماً في المعارف سيدا

وقال ايضا شاعرهم في هذا المعنى بالفارسية:

اين همه كثرت موهومه كه آيد به نظر	از سماوات وزمين وجهت و زير و زبر
هم ز اجسام و ز اشكال و هيولا و صور	نوع و جنس و عرض و خاصه فصل و جوهر

چون سرابيست كه پنداشته آبش ظمان

اين مراتب همه انوار جمال است وجلال	در حقيقت همه يك نور به نقص است وكمال
نقص راهم عدمى دان عدمى در هر حال	اين تباين كه تو بينى همه وهم است وخيال

أنّها صحيحة أو لا.

فنقول: إنّ صاحب الأسفار قد حرّرها تفصيلاً في موضعين من كتابه:

الأول: في مباحث العلة والمعلول. الثاني: في فنّ الربوبيات ومسائل الإلهيات بـالمعنى الأخصّ، وإليك عبارته الثانية: قال:

فصل: في أنّ واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات، وإليه ترجع الأُمور كلّها. هذا من ا لغوا مضى الإلهية التي يستصعب (لا يستصعب ظ) إدراكه على من آتاه الله من لدنه عـلماً وحكمة، لكنّ البرهان قائم على أنّ كل بسيط الحقيقة كل الأشـياء الوجـودية، إلاّ مـا يـتعلق بالنقائص والأعدام. والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجـود، كما أنّ كله الوجود. أمّا بيان الكبرى فهو أنّ الهوية البسيطة الإلهية لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء، ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العـقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين، وقد فرض وثبت أنّه بسيط الحقيقة، فالمفروض أنّه بسيط إذا كان شيئاً دون شيء آخر، كأن يكون «ألفاً» دون «ب»، فحيثية كونه «ألفاً» ليست بعينها حيثية كونه ليس «ب»، وإلاّ لكان مفهوم «أ» ومفهوم ليس «ب» شيئاً واحداً، واللازم باطل؛ لاستحالة كون الوجود والعدم أمراً واحداً، فالملزوم مثله، فثبت أنّ البسيط كل الأشياء.

وتفصيله: أنّا إذا قلنا: الإنسان ـ مثلاً ـ مسلوب عنه الفرسية أو أنه لافرس فحيثية أنّه ليس بفرس لا يخلو: إمّا أن يكون عين حيثية كونه إنساناً، أو غيرها، فإن كان الشِقّ الأول حتى يكون الإنسان بما هو إنسان لافرساً، فيلزم من ذلك أنّا متى عقلنا ماهية الإنسان عقلنا معنى اللافرس، وليس الأمر كذلك.

إذ ليس كل من يعقل بالإنسان يعقل أنه ليس بفرس فضلاً عن أن يكـون تـعقل الإنسـان وتعقله ليس بفرس شيئاً واحداً. كيف وهذا السلب ليس سلباً مطلقاً ولا سلباً بحتاً، بل سلب نحو من الوجود، والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولاقوة ولاإمكان لشيء إلاّ أن يكون فيه تركيب؟ فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول مواطاة أو اشتقاقاً وقايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر، أو يوجب سلبه عليه، فتجد أنّ ما به يصدق على الموضوع أنّه كذا غير ما به يصدق عليه أنّه ليس هو كذا، سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارج مـن مادة وصورة، أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل أو ماهية ووجود.

فإذا قلت مثلاً: زيد ليس بكاتب وإلاّ لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً، بل لابـد أن يكون موضوع مثل هذه القضية مركباً من صورة زيد وأمر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوة أو استعداد، فإنّ الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر إلاّ أن يكون فيه تركيب من فـعل

بجهة وقوة بجهة أُخرى، وهذا التركيب بالحقيقة منشؤه نقص الوجود، فإنّ كل نـاقص حـيثية نقصانه غير حيثية وجوده وفعليته، فكلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام شيء كل شيء.

فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة تمام كلّ الأشياء على وجه أشرف وألطف، ولا يسلب عنه شيء إلّا النقائص والإمكانات والأعدام والملكات، وإذ هو تمام كل شيء وتمام الشـيء أحق من كل حقيقة كل شيء بأن يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بأن يصدق عـلى نفسها..

فإن قلت: أليس للواجب تعالى سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكمٍّ ولا بكيف؟! قلنا: كل ذلك يرجع إلى سلب الأعدام والنقائص، وسلب السلب وجـود، وسـلب النقصان كمال وجود. انتهى.

هذا تمام بيانه وبرهانه، لكنه منهدم الأساس، باطل الاركان، فاسد البنيان.

أمّا أولاً: فلأنّ الإمكان والفقر والحاجة لا ينفكّ عن الممكن أبداً، بل الفقر ـ على حد تعبير المستدل ـ عين الوجود الإمكاني، فحذف الفقر عنه بطلان نفسه.

وبالجملة: انقلاب الجهات الثلاث قطعي الفساد عقلاً واتفاقاً. هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى أنّ الإمكان والحاجة نقص يمتنع على الواجب الوجود بلا إشكال وخلاف. فإذاً نقول: لو تمّ بيانه ودليله لَما وفى بإثبات مرامه؛ إذ الموجودات الممكنة كلها داخلة في ما استثناهُ بقوله: إلّا النقائص والإمكانات... إلى آخره. وفي قوله أخيراً: كل ذلك يرجع إلى سلب الأعدام. فسلب الوجودات الإمكانية على حذو سلب ماهياتها لا يستلزم التركيب.

وأمّا ثانيا: فلِما مرَّ في الجزء الأول في مبحث وجوب الواجب من جميع الجهات، من عدم تحقق التركب من الوجود والعدم. وما ذكره السبزواري في تصحيحه في ذلك المبحث وفي هذا المقام (في مباحث العلة والمعلول ومسائل الإلهيات بالمعنى الأخص)[(١)] لا يرجـع إلى مـعنى معقول كما أشرنا إليه في ذلك المبحث.

وأمّا ثالثا: فلأنّ التركب الذي قام البرهان على استحالته في حـق الواجب البسـيط هـو التركب من الأجزاء المقدارية والمعنوية (المادة والصورة)، والعقلية (الجنس والفـصل). وأمّـا تركبه من مثل تينك الحيثيتين غير الراجعتين الى شيء من الأقسام الثلاثة المذكورة فامتناعه غير بيّن ولا بمبيّن، بل مرّ في الجزء الأول أنّ ما استدلوا به على نفي الماهية عنه تعالى غير سالم عن المناقشة. وممّا يؤيد ما قلنا: لزوم تركب الإنسان ـ مثلاً ـ من أمور غير متناهية أو متناهية

(١) في حواشي الأسفار.

كثيرة جداً، إذ يصدق عليه السلوب الكثيرة، فإنّه ليس بشيء ممّا عداه من الموجودات.

وأمّا رابعاً فلانتقاضه بسلب الأعدام والنقائص عنه تعالى، إذ يلزم تركبه من حيثية إيجابية وحيثية سلبية كما زعمه. وأمّا ما اعتذر به من رجوع هذا السلب إلى سلب السلب وأنّه وجود وكمال وجود، فهو غير مفيد؛ إذ الرجوع المذكور لاينافي تعدد الحيثيتين المزبورتين؛ لجريان جميع ما ذكره في استدلاله فيه بعينه، فتأمّل.

وأمّا: خامساً: فلأنّا دلّلنا على مسبوقية جميع الممكنات الموجودة بالعدم الفكّي المقابل، وبرهنّا حدوث العالم، وذكرنا: أنّ فاعليته تعالى ليست على نحو الرشح والتنزل كما في العلل الموجبة، بل هي بنحو الإبداع والإيجاد ـ وما شئت فسمها ـ لا من شيء. ونتيجة ذلك: امتناع كونه تعالى عين غيره من الموجودات، فإنّه كان موجوداً، وكان غيره عدماً صرفاً، والضرورة قضت بتباين عينية الوجود والعدم.

وأمّا سادساً: فلأنّ القضية السالبة لا تحتاج إلى التحيّث أصلاً، كيف وهي تصدق بلا وجود الموضوع فينهدم أساس كلامه بتاتاً: وأمّا ما ذكره السبزواري في هامش الأسفار(١) من أنّ الكلام في الموضوع الموجود، والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الإيجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول ويؤول إليهما، فهو مدفوع بما ذكره نفسه في حاشيته على شرح منظومته (ص ٩٠) من أن الفارق بين العدول والتحصيل هو القصد، بأن يتعلق بربط السلب أو سلب الربط، وعليه فنحن نجعل القضية سالبة محصلة فلا يتمّ شيء ممّا تخيّلة المستدل، فإنّه مبتنٍ على انعقاد القضية معدولة أو محصلة لكن بنحو الموجبة السالبة المحمول(٢).

وأمّا سابعاً: فلجواز انتزاع المفاهيم الكثيرة من شيء واحد، وإن لم يجز انتزاع مفهوم واحد من الأُمور المختلفة بما هي مختلفات، ولأجل الجواز المذكور تنتزع مفاهيم القدرة والعلم والحياة ونحوها عن الذات الواجبة مع أنّه بسيطة عند الإمامية والحكماء، ويرون صفاته عين ذاته تعالى؛ وعليه فلا مانع من انتزاع اللا إنسانية واللا جمادية وغيرهما من الذات الواجبة أصلاً.

وأمّا ما أتى به السبزواري(٣) من تخصيص هذا الجواز بما إذا لم يكن بين المفاهيم تعاند كالوجود والوحدة والتشخص والعلم والقدرة ونحوها، وعدم جريانه فيما إذا كان بينها تعاند

---

(١) تعليقته على الأسفار ٢ / ٣٦٩.

(٢) الفرق بين المعدولة، والموجبة السالبة المحمول، والسالبة المحصلة مذكور في اللآلي المنتظمة في علم المنطق للمحقق السبزواري.

(٣) حاشيته على الجزء الثاني من الأسفار / ٣٧٠.

كالعلية والمعلولية والمحركية والمتحركية والايجاب والسلب، فهو على تقدير تماميته أجنبي عن المقام، إذ التنافي بين السلب والإيجاب إنّما يتحقق إذا تواردا على مورد واحد بشروط مقررة، وإلّا فلا منافاة بينهما، كوجود الحركة وعدم السكون، أو وجودالاستقبال وعدم الاستدبار، وهكذا، والمقام كذلك، فإنّ عدم الأشياء وسلبها عنه لا ينافي وجوده تعالى فتدبر جيداً.

ثم إنّ لصاحب الأسفار وجهاً آخر على إثبات هذه القاعدة، وهو: أنّ معطي الكمال لايكون فاقداً له. قال في فنّ ربوبيات أسفاره: وهو كل الأشياء على وجه أبسط؛ وذلك لأنّه فاعل كل وجود مقيد وكماله، ومبدأ كل فضيلة أولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ، فمبدأ كل الأشياء وفيّاضها يجب أن يكون هو كل الأشياء على وجه أرفع وأعلى... إلى آخره.

أقول: فيه أولاً أنّ الوجود الإمكاني إنّما هو كمال للممكن دون الواجب، كما عرفت وجهه آنفا، ولاشك أنّ الواجب بصفته كامل مطلق، فاقد للنقص والحاجة.

وثانياً: أنّ العلل الموجبة هي التي لاتخلو عن معاليلها بنحو مندمج، وأمّا من ليست فاعليته بنحو الشرح، بل الاختيار والإبداع لا من شيء، فلا يجري فيه هذا الكلام. نعم، لاشك أنّ معطي كل شيء لايكون عاجزاً عن إعطائه انه ينتقض بنفي التركب، فإن مخلوقاته ومعاليله أو معظّمها مركبة، ومعطي الشيء لا يكون فاقدة. فهو في بساطة حقيقته مركب بوجه أعلى وأرفع!!.

فتحصل: أنّ ما تفوه به من كون بسيط الحقيقة كل الأشياء باطل ضعيف لا أساس له أصلاً، ومنه انهدمت الكثرة في الوحدة؛ لأنّها نفس هذه القاعدة الزائفة.

وأمّا الوحدة في الكثرة فملخّصها: أنّ كل موجود ممكن له أُمور: ١ ـ ماهية. ٢ ـ وجود. إضافة وجوده إلى ماهيته. والأول والثالث اعتباريان، والثاني هو الوجود المنبسط.

قال في الأسفار[١]: فالحقائق موجودة متعددة في الخارج، لكنّ منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد وهو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لابجعل جاعل، ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية.

أقول: إنْ فُرِضَ الوجود المنبسط واحداً شخصياً لَبَطل هذا التكثر المحسوس الواقع في الوجودات، ولايمكن تستّره بالكلمات الفارغة عن المعنى أبداً. وإن لم يكن بواحد شخصي فقد بطل الوحدة في الكثرة. وعلى أي تقدير هذا الوجود فعله تعالى، ولابد من الحكم بإمكانه، بل بحدوثه كما مرَّ برهانه، والتفوه بأنّه أثر الواجب وشأنه وأثر الشيء لانفسه ولاغيره مما يبطله

---

(١) ٢ / ٣٢١.

العقل السليم في أول إدراكه والتفاته؛ لأنّه منزلة بين الإيجاب والسلب، وهذه الدعوى تشبه قول الأشاعرة: إن صفات الله القديمة لا هو ولا غيره، وهذا صادر عن غاية العجز والفرار من الموازين العقلية. إلّا أن يراد به نوع تشبيه ومجاز ومبالغة كما يصنعه الخطباء والشعراء في مقاصدهم.

فالصحيح أنّ المقامين ـ الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة ـ معاً باطلان جداً، فيكون القول الرابع المذكور أيضاً باطلاً فاسداً، ولا مجال للاعتماد على مجرد الدعاوى الخيالية والمتصورات الموهومة التي ربما عبّروا عنها بالكشف والشهود.

ثم إنّ أقرب الأقوال ـ بناءً على أصالة الماهية ـ هو القول الثاني المنسوب إلى ذوق التألّه من الاعتراف بأصالة الوجود الواجب وأصالة الماهية في الممكن؛ إذ قد تقدم في مبحث نفي الماهية عنه أنّ حقيقة الواجب وجود صرف وإن قلنا بأصالة الماهية في الممكن. وأمّا بناءً على أصالة الوجود مطلقاً فالمتعين هو قول الفهلويين.

تذييل:

الروايات الواردة عن مجاري العصمة ومعادن الحكمة في إبطال الحلول والاتحاد والوحدة كثيرة[1]، ونحن لم نكن بحاجة إلى ذكرها، لأنّ المطلوب واضح في الشرع جدّاً. والحمدلله.

حق، حقست وخلق، خلق ا ول از ثانى برىء

ثانى از اول معرّى نزد هر داناستى

(١) لاحظ أُصول الكافي ١ / ٨٢ و ٩١، والبحار ٤ / ٢٢٨ و ٢٥٣ و ٢٦٦ و ٢٦٩ و ٢٧٦ و ٢٨٥ و ٢٨٨ و٢٩٤ و ٣٠١ وغيرها.

المطلب الثامن:
في نفي الحاجة عنه تعالى

مفهوم الواجب: أنّه مستغنٍ في ذاته ووجوده عن غيره، وحيث إنّ صفاته عين ذاته المقدسة فلا يحتاج فيها أيضاً إلى غيره. وأمّا ما سوى اللّه من بلايين مجرّات فهي من إيجاده وضعه وافتقارها إليه تعالى في حدوثها وبقائها. ثمّ ان ما به الاحتياج إلى غيره إن كان من المستحيلات فلا غير يمكن منه الاستعانة وإ، فرضناه واجباً فإن المحال لا يقبل الوجود، وإن كان ممكناً فوجوده تابع لإرادة الواجب وعدمه مستند إلى عدم إرادته، فلا يعقل الحاجة في حقّه. وأيضاً المحتاج إليه إن كان واجباً ننقل الكلام إليه حتى يتسلسل، أو يلزم الترجيح بلا مرجح، بل الترجّح بلا مرجّح. وإن كان ممكناً فقد جاء الدور، فإنّ الممكن يفتقر إلى الواجب حدوثاً وبقاءً فلا يصح العكس، وهذا ظاهر، إلّا أن يقال: إنّ هذا التقريب ينفي المحتاج إليه، لانفس الحاجة، فتأمّل.

أقول: لازم كلام من قال ـ كالأشعريين ـ بزيادة الصفات القديمة على ذاته تعالى، هو احتياج الواجب إليها. ويلحق بهم القائل بالصور المرتسمة في ذاته تعالى، حيث إنّ الواجب محتاج إليها في إيجاد العالم، وكذا لازم قول من قال بحلوله تعالى ببعض الأشياء أيضاً هو احتياجه. لكنّ مثل هذا الاحتياج لا يبطل بالدور المذكور وغيره، فإنّ الصفات والصور والمحلّ محتاجة إلى ذاته تعالى من حيثية الوجود، ومحتاج إليها من حيثية الحلول والإيجاد والإحاطة ونحوها، ومن الظاهر أنّ تعدّد الحيثية التقييدية يبطل الدورمن أساسه.

ثم إنّ هذا الافتقار لايرجع إلى وجود الواجب فلا ينافي وجوبه، كما أنّ عدم الحلول والصور وعدم زيادة الصفات ليس من الممكنات عندالقائلين بها حتى ينافي الافتقار إليها عموم قدرته، فإنّها ـ أي حلوله وزيادة صفاته وارتسام الصور فيه ـ ضرورية الثبوت له تعالى على زعمهم المزيف، كما لايخفى، فلابد لنفي هذا النحو من الحاجة من التماس دليل آخر.

وأمّا ما عوّل عليه ابن سينا[١] من أنّ افتقاره في صفاته يستلزم إمكانه ـ لأن ذاته موقوفة

---

(١) شرح التجريد للعلّامة / ١٨١.

على وجود تلك الصفة أو عدمها المتوقفين على الغير ـ فلو تمّ لبطل مذهبه المتقدم في علمه التفصيلي بالأشياء، فتأمّل.

وحلّه: أنّ توقف الذات على الصفة ممنوع عند الخصم.

وأيضاً أنّه تعالى يحتاج إلى خلقه في صفاته الإضافية كالرازقية والخالقية والإحياء والإماتة والتكلم ونحوها، وإلى وجود المحلّ في إيجاد الأعراض، فإنّ وجود العرض لا يعقل بلا وجود الموضوع، كما أشار إليه القاضي الشهيدؒ أيضاً[1]، وقال أيضاً: لا يجوز أن يكون الواجب تعالى علة تامة لوجود الحادث، وإلّا يلزم قدمه، فاحتاج إيجاده إلى حادث آخر، وهكذا... إلى آخره.

هذا، وقد دللنا على إبطال حلوله وتحيّزه والصور المرتسمة الموهومة، وسيأتي البرهان على عينية صفاته لذاته، فلا معنى لاحتياجه إلى شيء، وأمّا توقف صفاته الإضافية على فعله وتوقف بعض أفعاله على بعض آخر منها فهو ليس من الحاجة بشيء، فإنّه قادر على إيجاد الشرط والمشروط، فلا يصدق مفهوم الفقر في حقه الغني المطلق وغيره الفقير المحض.

على أن الصفات الإضافية، اعتبارية صرفة أو انتزاعية محضة تنتزع من أفعاله الاختيارية ولا مجال لفرض الحاجة إليها.

---

(١) إحقاق الحقّ ٢ / ٤٢٨.

المطلب التاسع:
في نفي اللذّة والألم عنه تعالى

أمّا نفي اللذّة والألم المزاجيين عنه تعالى، فلانتفاء المزاج عنه، وهو واضح، وأمّا نفي الألم العقلي فلأنّه لا منافي له في الوجود أصلاً ليتألّم من إدراكه، فإنّ الكل قائم بـإرادتـه، مـوجود بمشيته. وهو الفاعل لما يشاء، ولا يفعل ما يشاء أحد غيره.

لايقال: أليس معاصي العباد وتمرد المكلفين عن طاعته موجبة لتألّمه؟! وكيف لم تكـن موجبة له، والحال أنّه يغضب ويسخط على الكافرين والظالمين كما أخبر في قرآنه الكريم؟!

فإنّه يقال: جميع ما يصدر في دار الوجود بإرادة الله، كما يدل عليه أدلة التوحيد: ﴿قل كلٌّ من عندالله﴾[1]. و﴿قل الله خالق كلّ شيء﴾[2]. ومن الضروري أنّ المختار لايوجد باختياره ما ينافره ويتألّم منه قطعاً، وأمّا غضبه وسخطه فهما ليسا بـمعنى التألّـم، بـل بـمعنى العـقاب والعذاب غير المستلزم للتألّم، ألا ترى أنّ الرئيس ينتصف من الظالم للمظلوم حفظاً لنظام الرعية وأمان المملكة، مع أنّه قد لا يتألّم من مظلومية المظلوم لعدم ارتباطه به؟ فعقابه تعالى للكافرين ناشٍ من المصلحة الواقعية دون العواطف والتألم النفساني، وهذا واضح.

ثم لا أظنّ أن تتوهم ممّا ذكرنا من استناد الكلّ إلى إرادته تعالى الجبر وسلب الاختيار عن المكلفين، فإنّ ما ذكرنا لا ينافي الاختيار والأمر بين الأمرين، كما ستطلّع عليه فـي مـباحث المقصد الخامس إن شاء الله.

وأمّا اللذّة العقلية فقد أثبتها الحكماء له تعالى، وقالوا: إنّ ذاته تعالى أجلّ مُدرِك بالكسر؛ لأنّ ذاته حاضرة لدى ذاته، لا ماهية له فضلاً عـن المـادة والمـوضوع، ومـا تـناله المـدارك بوجودات متشتتة، يناله بمدرك واحد جمعي هو ذاته المتعالية بأتمّ إدراك؛ لأنّ علمه حضوري ذاتي تفصيلي بغيره، فكيف بذاته؟ لأبهى مدرك لكونه غير متناهٍ في البهاء والجمال، فهو مبتهج بذاته وعاشق لذاته بنهجة أقوى وبنحو أتمّ، فإنّ تمامية الابتهاج تدور على تمامية هذه الأشياء.

---

(١) آل عمران ٣ / ٧٨.

(٢) الرعد ١٣ / ١٦.

أقول: المقدمات كلها قطعية، لكنّ النتيجة غير مترتبة عليها إلّا بقياس الغائب على الشاهد، وهو باطل وتخرّص محض، اين التراب وربّ الارباب؛ ولذا خالفهم شركاء الفن فنفوها عنه تعالى، سوى ما نسب إلى ابن نوبخت (صاحب الياقوت) وغيره من المتكلمين، وكأنه الظاهر من عبارة التجريد للمحقق الطوسي أعلى الله مقامه، والحق مع النافين كما عرفت. والظاهر أن المثبتين أرادوا من اللذة والابتهاج غير ما قصده المنكرون، فكأن النزاع بينهم لفظي. واللّه العالم.

ثم إنّ جملةً من المتكلمين منعوا عن إطلاق لفظ «الملتذّ» عليه تعالى ولو على تقدير تمامية دليل الفلاسفة؛ لأنّ أسماء الله توقيفية وتوظيفية لا اصطلاحية، ولم يرد اللفظ المذكور من الشرع.

توقيفية أسماءالله تعالى:

ثم إنّ مسألة توقيفية أسماء الله تعالى وإن كانت مشهورة في الألسن، إلّا أنّها غير محرّرة ومعنونة في الكتب حق التعنون، فأحببت أن أتعرض لها بما يناسب هذه الوجيزة.

فنقول: الكلام يقع في مقامات:

المقام الأول: في بيان الأقوال

المنقول عن المعتزلة والكرامية: أنّه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي، أو لم يرد، وكذا الحال في الأفعال.

وقيل: باعتبار زائد عليه، وهو أن لم يكن إطلاقه موهماً لما لايليق بكبريائه.

وقيل: إنّه لابد مع ذلك الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف. وعن الأشعري وأتباعه التوقيف.[١]

قال شيخنا المفيد نوّر الله مضجعه[٢]: لايجوز تسمية الباري تعالى إلّا بما سمّى به نفسه .. وكذلك أقول في الصفات. وبهذا تطابق الأخبار عن آل محمدﷺ، وهو مذهب جماعة من الإمامية وكثير من الزيدية والبغداديين من المعتزلة كافة، وجمهور المرجئة وأصحاب الحديث... إلى آخره.

---

(١) شرح المواقف ٣ / ١٦٨.

(٢) أوائل المقالات / ١٩.

أقول: وادّعى المحدّث النوري ﷺ الإجماع عليها في النجم الثاقب[١]، ويظهر منه أنّ الاصطلاحية ـ أي عدم التوقيفية ـ من متفردات المحقق الطوسي ﷺ. وكذا السيد الطبرسي ادّعى الإجماع عليها في كفاية الموحّدين[٢]، بل ذكرها السيد المرتضى في «تبصرة العوام» من معتقدات الإمامية.

هذا، ولكن ذهب بعض الأماجد ممّن عاصرناه إلى الجواز على ما صرح لي شفاهاً، بل ذكر بعض الأفاضل ممّن أدركنا عصره في بعض تآليفه[٣]:

وما شاع من المنع عن التسمية والتوصيف فلعلّه كان استصواباً من علماء الدين وكبراء الملّة، وسديد ملاحظة منهم أن لا يبقى الأمر فوضى فتقتحم العامة والقاصرون على استعمال كل ما يقع على ألسنتهم ويجري على خواطرهم من الأسماء التي لا تليق بقداسة تلك الحضرة المنيعة ... ويحسب من بعدهم من القرون أنّها من الشريعة وما هي منها... إلى آخره. ومثل هذا المضمون حكاه لي بعض السادة المعاصرين عن المجلسي ﷺ في بحاره.

فتحصّل: أنّ علماء الإمامية في ذلك مختلفون، غير أنّ المشهور على التوقيفية، فتأمل.

المقام الثاني: في تحرير محلّ البحث

قيل[٤]: وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات، وإنّما النزاع في الأسماء الماخوذة من الصفات والأفعال.

أقول: ووجهه أنّ أهل كل لغة يسمّونه بلغتهم[٥]، وشاع ذلك بلا نكير، فكان ذلك إجماعاً كما قيل.

قال في الأسفار[٦]: وأمّا عند علماء الظاهر وأهل الكلام فلمّا كان إطلاق الأسماء عليه

---

(١) النجم الثاقب / ٤٨.

(٢) ١ / ٣٤٩ و ٤٢٩.

(٣) الدين والإسلام ١ / ٢٢١.

(٤) شرح المواقف ٣ / ١٦٨.

(٥) إليك بعض أسمائه تعالى في بعض اللغات على ما ذكره بعض المعاصرين.

الله = بالعربية، خدا ـ ايزد = بالفارسية، دي‌بر = بالفرنسية، لورد ـ گاد = بالإنجليزية، زئوس = بالاتينية، گوت باژزيّت = بالألمانية، يايا = بالأمريكية، نابو = بالكلدانية، يهوه = باليهودية / العبرية، اگورت = بالهولندية، تئوس = باليونانية، ارات = بالآشورية، گوره = بالدانماركية، ديوا = بالسانسكريتية، ديوس = بالإسبانية، آلون = بالمصرية القديمة، آتون = بالمصرية، أقول: يزدان = بالفارسية، سشتن = بالبشتو.

(٦) ٢ / ٣٣٤.

تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز إطلاق الوجود بل الموجود[1] أيضاً عندهم على ذاته تعالى تسمية، وأمّا إطلاقه توصيفاً ففيه خلاف... إلى آخره.

قال المحدِّث الكاشاني في الوافي[2]: اعلم أنّ كل لفظ ليس هو من الألفاظ الكمالية فيما نعقله ونتصوره، فإنّه لايجوز إطلاقه عليه سبحانه وتعالى بوجه من الوجوه أصلاً.

وأمّا الألفاظ الكمالية فإن لم يرد فيها من جهة الشرع إذن بالتسمية كواجب الوجود فذلك إنّما يجوز إطلاقه عليه سبحانه توصيفاً لاتسميةً، وان ورد فيها الإذن بالتسمية ساغ الإطلاق توصيفاً وتسميةً، كالحي والعالم.

أقول: كلام شيخنا المفيد وغيره مطلق نفياً وإثباتاً، وهذا التفصيل الذي نقله صاحب الأسفار وتبعه الكاشاني والسبزواري، لم أجده في كلمات المتكلمين لحدّ الآن، وكيف ما كان فالمتّبع هو الدليل.

المقام الثالث: في بيان الأدلة على التوقيفية:

وهي أمور:

الاول: الإجماع المتقدِّم، لكنّه إجماع منقول غير معتبر. ومما يدل على نفيه عبارة المفيد﵀ المتقدمة من نسبة القول المذكور إلى جماعة من الإمامية، فيعلم منها عدم انعقاد الإجماع عليه.

الثاني: ما ذكره الفاضل المقداد[3] من أنّه ـ أي التهجم بأسمائه وصفاته ـ وإن كان جائزاً في نظر العقل، لكنّه ليس من الأدب لجواز أن يكون غير جائز من جهة لا نعلمها.

قال في المواقف وشرحها: وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك، فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا، بل لابد من الاستناد إلى إذن الشرع.

أقول: كل ذلك لايوجب نفي الجواز المستفاد من أصالة البراءة المقدَّمة على قاعدة الاحتياط كما هو المقرر في أُصول الفقه. نعم قضية هذا الوجه حسن التوقف وترك التهجم والاصطلاح بالأسماء والصفات غير الواردة شرعاً إذا لم يحرز جهة حسنه تماماً، وأين هذا من الوجوب؟

---

(١) فيه منع فإنّا وجدنا ورود لفظ «الموجود» مستعملا في حقّه تعالى في موارد كثيرة في الروايات ربما تبلغ إلى عشرة.

(٢) ١ / ١١٠.

(٣) شرح الباب الحادي عشر / ٢٣.

الثالث: ما ذكره سبط النراقي[١] من أنّه لا سبيل لنا إلى معرفة الذات لكي نصفه ونسمّيه بما عرفناه.

أقول: وهو خارج عن محلّ النزاع، كما لايخفى.

الرابع: قوله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾[٢] وفي تفسير التبيان: أنّ قوماً قالوا بدلالة الآية على التوقيفية.

أقول: الاستدلال به من وجهين:

الأول: قوله تعالى: ﴿فادعوه بها﴾ أي لابغيرها، ولذا ذكر الرازي في تفسيره أنّ هذا يدل على أنّ أسماء الله توقيفية لا اصطلاحية .... إلى آخره.

الثاني: قوله: يلحدون في أسمائه. إذ قيل في تفسيره: يصفونه بما لا يليق به، ويسمّونه بما لايجوز تسميته به، لاحظ تفسير مجمع البيان وغيره.

أقول: لايستفاد الحصر من قوله: ﴿فادعوه بها﴾ حتى لايجوز دعاؤه بغير الأسماء الحسنى الواردة شرعاً، وإطلاق لفظ ـ وصفاً وتسميةً ـ أحرزنا صحة اتصافة تعالى بمعناه ومدلوله بل حسنه ليس من الإلحاد بشيء. فالآية الكريمة لا نظارة لها إلى محلّ البحث، مع أنّ لقوله تعالى: ﴿ويلحدون﴾ معنى محتملاً آخر، فلاحظ كتب التفسير[٣].

بل يمكن أن يقال. إنّ الآية الكريمة ـ على عكس ما اشتهر ـ تدل على الاصطلاحية، وأنّ كل اسم أو وصف كان حسناً يجوز إطلاقه عليه تعالى؛ إذ لادليل على انحصار الأسماء الحسنى بأسماء معينة حتى لايجوز التعدي عنها.

ومنه يظهر الحال في قوله تعالى: ﴿أياماً تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾[٤]، وأمّا قوله تعالى: ﴿أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾[٥] فهو غير مربوط بالمقام.

الخامس: السنّة، وهي على طوائف:

---

(١) أنوار التوحيد / ٩٠.

(٢) الأعراف ٥ / ١٧٩.

(٣) ففي توحيد الصدوق وتفسير البرهان والصافي عن الصادق عليه السلام في حديث طويل، وله الأسماء الحسنى التي لايُسمّى بها غيره، وهي التي وصفها بالكتاب، فقال: ﴿فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه جهلاً بغير علم﴾ ... فهم الذين يلحدون في أسمائه بغير علم فيضعونها غير موضعها...

(٤) الإسراء ١١٠/١٧ ومثلها ما في سورة طه ٨/٢٠ والحشر ٢٤/٥٩.

(٥) النجم ٢٣/٥٣.

الطائفة الأُولي: ما دل على النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى، وقد عقد ثقة الإسلام الكليني باباً في الكافي[١] وعنونه بما ذكرنا، وأورد فيه اثنتي عشرة رواية دالة على ذلك، ولكنّ الأظهر من هذه الروايات لعلّه قول أبي الحسن عليه السلام في رواية فتح الجرجاني[٢]: «وأنّ الخالق لايوصف إلّا بما وصف به نفسه، وأنّى يوصف الذي تعجز الحواس أن تدركه والأوهام أن تناله...؟!» إلى آخره.

الثانية: قول الرضا عليه السلام في رواية سليمان المروزي المروية في توحيد الصدوق[٣]: «فليس لك أن تسمّيه بما لم يسمِّ به نفسه...» إلى آخره.

أقول: وهذا نصّ على المطلوب.

الثالثة: صحيحة صفوان[٤] قال: سألني أبو قرّة المحدث أن أُدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فاستأذنته فأذن لي، فدخل فسأله عن الحلال والحرام؟ ثم قال له: أفتُقِرّ أنّ الله محمول؟ فقال أبو الحسن: «كلّ محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج، والمحمول اسم نقص في اللفظ ... وقد قال الله: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[٥] ولم يقل في كتابه: إنّه المحمول، ولم يسمع أحد آمن بالله وعظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول ... ولايقال: محمول ولا أسفل قولاً مفرداً لايوصل بشيء فيفسد اللفظ والمعنى...» إلى آخره.

قال المجلسي: وإلّا فيفسد اللفظ؛ لعدم الإذن الشرعي، وأسماؤه توقيفية، وأيضاً هذا اسم نقص، والمعنى لأنّه يوجب نقصه وعجزه.

أقول: وفي الجميع بحث، فإنّ الطائفة الأُولى بكثرتها ناظرة إلى منع الناس عن إثبات الصفات التي لا تليق به تعالى؛ لاستلزامها النقص والإمكان. وأين هذا من إطلاق لفظ عليه باعتبار تضمّنه معنىً ثابتاً له عقلاً أو شرعاً ولو بلفظ آخر، كالواجب فإنّ مفاده بعينه مفاد لفظ الثابت الوارد في النقل، فهذه الروايات أجنبية عن المقام. ثم الظاهر أنّ النهي عن الوصف في بعض تلك الروايات إرشادي يرشد إلى حكم العقل القطعي بعدم إحاطة الممكن بالواجب، كما سيأتي برهانه في ما بعد، إن شاءالله، لا أنه مولوي تعبدي محض، فلاحظ.

وأمّا الطائفة الثانية فهي صريحة في المراد، والتسمية المذكورة فيها أعمّ من التوصيف

---

(١) أُصوله ١ / ١٠٠.

(٢) البحار ٤ / ٢٩٠.

(٣) نفس المصدر ١٠ / ٣٢٩.

(٤) أُصول الكافي ١ / ١٣٠.

(٥) الأعراف ٧/١٧٩.

والتسمية المصطلحة كما يظهر من ملاحظة الرواية، غير أنّ ضعف سندها مانع عن الاعتماد عليها، وتوهّم انجبارها بالشهرة مدفوع بمنع الصغرى أولاً، ومنع الكبرى ثانياً.

وأمّا الطائفة الثالثة فالتأمّل الصادق يلحقها بالأولى، كما لايخفى، وأمّا ما تقدم في كلام الشيخ المفيد رحمه الله من تطابق الأخبار على المدّعى فلعلّه أراد بها ما ذكرنا، وإلّا فلم نجد رواية تدل عليه.

فتحصّل: أنّه لم يقم دليل على التوقيفية المذكورة، والأصل يقتضي الجواز، ولنا دليل قطعي على الجواز، وهو السيرة الجارية بين المؤمنين فإنهم يقرؤون الأدعية المأثورة وإن لم تثبت صحة أسانيدها ولم أرَ ـ لحدّ الآن ـ عالماً توقف في ذلك أو أفتى بحرمة الأدعية المشتملة على أسماء الله التي لم يثبت سندها بطريق معتبر شرعاً، فهذا التسالم العملي والسيرة القطعية دليل قوي على جواز اصطلاحية وعدم الاعتداد بالتوقيفية؛ إذ لو كان تسميته تعالى بالأسماء غير الثابتة شرعاً محرّمة لما جاز قراءة الأدعية المذكورة ولو رجاءً، فإنّ إتيان المحرّم لا يسوغه الرجاء والاحتياط.

ثم إنّه لا ينقضي تعجّبي من القائلين بالتوقيفية، حيث استعملوا لفظة الواجب فيه تعالى مع أنّها غير واردة في الشرع، وهل هذا إلّا فعل الحرام؟ وأمّا ما اعتذر به بعض الناس من أنّه صفة جرت على غير من هي له، إذ المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه، فهو مردود بأنّ هذه الحيلة لو تمّت في نفسها ولم تبطلها الأدلة المذكورة، لجرت في جملة من ألفاظ الصفات والأسماء، ولا أظنّ الالتزام به حتى من المعتذر نفسه.

فالمتحصّل: أنّ الصحيح ـ حسب الموازين العلمية ـ هو القول الأول مع اعتبار عدم كون اللفظ موهماً لباطل، والله العالم.

ينبغي ذكر أُمور:

الأول: ربّما قيل بعدم جواز إطلاق العارف والفقيه والعاقل والطبيب والسخيّ عليه، فإنّ المعرفة قديراد بها علم يسبقه غفلة، والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه، وذلك مشعر بسابقة الجهل. والعقل علم مانع عن الإقدام على ما لاينبغي (مأخوذ من العقال)، وإنّما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي إلى ما لاينبغي، والطبّ علم مأخوذ من التجارب، والسخيّ من يطعم ويطعم غيره.

أقول: كل ذلك غير ثابت، بل عدم جواز إطلاقها تعبدي من جهة ما دلّ على التوقيفية، وإلّا فلا مانع من إطلاقها عليه تعالى.

بل لفظ «العارف» قد أُطلق عليه تعالى في الأخبار[١]، وكذا الطبيب[٢]، وفي الدعاء: «ياذا الجود والسخاء»[٣]، فإن قلنا بكفاية إطلاق المبدأ عليه تعالى في صحة استعمال المشتقّات في حقه فلاشك في جواز إطلاق السخيّ عليه تعالى، وإلّا فلا.

وقيل: إنّ لفظ «الفاضل» لم يرد من الشرع في حقه تعالى، ورد بوروده في موضعين من دعاء أمِّ داود وفي دعاء المشلول.

أقول: والموجود في الدعاءين هو «الفاصل» بالصاد المهملة دون الضاد المعجمة! نعم ورد «المفضل» و«ذو الفضل» و«دائم الفضل»، فافهم.

وأمّا لفظ «الموجود» فقيل بعدم ثبوته في الشرع، لكنّه خطأ؛ لأنّا وجدناه في موارد كثيرة أُطلق عليه تعالى[٤]، وأيضاً أُطلق عليه تعالى لفظ العلة، ففي آخر توحيد المفضّل: لأنّه جلّ ثناؤة علة كل شيء، وليس شيء بعلّة له[٥]. ثم اعلم أنّ إطلاق كل ماورد في الشرع عليه مشكل؛ إذ ربّما ينافي الأدب، كالماكر والمستهزئ، وأنّه يضلّ وغير ذلك، بمفرده كما ذكره الرضا عليه السلام فيما سبق فلابد من مراعاة هذه النكتة.

الثاني: روى الصدوق رحمه الله بإسناده، عن الرضا، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ لله عزّوجلّ تسعة وتسعين اسماً، من دعا الله بها استجاب له، ومن أحصاها دخل الجنة»[٦]. وبإسناده أيضاً عن الصادق، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله[٧]: إنّ لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسماً مائة إلّا واحدة، من أحصاها دخل الجنة، وهي: الله، الإله، الواحد، الأحد، الصمد، الأول، الآخر، السميع، البصير، القدير، القاهر، العليّ، الأعلى، الباقي، البديع، الباري، الأكرم، الظاهر، الباطن، الحيّ، الحكيم، العليم، الحليم، الحفيظ، الحقّ، الحسيب، الحميد، الحفيّ، الربّ، الرحمن، الرحيم، الذاري، الرازق، الرقيب، الرؤوف، الرائي، السلام،

---

(١) لاحظ أُصول الكافي وغيره ١ / ١١٣.

(٢) لاحظ دعاء الجوشن الكبير.

(٣) نفس المصدر.

(٤) توحيد الصدوق لاحظ الأبواب: ٦، ١١، ٢ وغيرها، وآخر توحيد المفضّل والبحار ٤ / ٢٢٩ و٢٤٧ وتفسير الصافي / ٤٣١ وغيرها.

(٥) البحار ٣ / ١٤٨.

(٦) البحار ٤ / ١٨٧.

(٧) ١٨٦ / نفس المصدر، وفي صحيح البخاري: إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلّا واحداً من أحصاها دخل الجنة، أحصيناه وحفظناه.

المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبِّر، السيّد، السُبّوح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفوّ، الغفور، الغنيّ، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتّاح، الفالق، القديم، الملك، القُدّوس، القويّ، القريب، القيّوم، القابض، الباسط، قاضي الحاجات، المجيد، المولى، المحيط، المبين، المقيت، المصوِّر، الكريم، الكبير، الكافي، كاشف الضرّ، الوَتر، النور، الوهّاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادي، الوفيّ، الوكيل، الوارث، البرّ، الباعث، التوّاب، الجليل، الجواد، الخبير، الخالق، خير الناصرين، الديّان، الشَكور، العظيم، اللطيف، الشافي». انتهى.

وفي صحيحة هشام بن الحكم[١] عن الصادق عليه السلام: «لله تسعة وتسعون اسماً...». لكن إطلاقها يقيد بما في الروايتين المتقدمتين، وأنّ المراد بها ما يوجب إحصاؤه دخول الجنة وإجابة الدعاء.

فلا دلالة للروايات المذكورة على نفي الزائد وانحصار أسمائه تعالى في هذا العدد. بل لا مفهوم للعدد كما تقرر في أُصول الفقه. كيف، ولا شك في ثبوت أسماء له تعالى سوى هذه[٢]؟ وإليك بعضها وهو: المريد، المدبر، المالك، سريع الحساب، شديدالعقاب، القادر، العالم، الأكبر، الشاكر، خير الحاكمين، القهار، أرحم الراحمين، الشكور، ذوالجلال والأكرام، الجميل، الحافظ، المبدئ والمعيد، الرافع، الواضع، المحيي، المميت، العظيم، الغالب، المحسن، المجمل، الكاشف، المنذر، المحيط، الطبيب، إلى غير ذلك من أسمائه الحسنى وأوصافه العليا.

بل في رواية إبراهيم عن الصادق عليه السلام[٣]: فهذا الأسماء ـ أي المذكورة في الرواية ـ وما كان من الاسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة وستين اسماً... إلى آخره.

بل عن غوالي اللآلي[٤] مرسلاً عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله: «إنّ لله أربعة آلاف اسم، ألف لايعلمها إلّا الله، وألف لايعلمها إلّا الله والملائكة، وألف لا يعلمها إلّا الله والملائكة والنبيون. وأمّا الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه ثلاثمئة منها في التوارة، وثلاثمئة في الإنجيل، وثلاثمئة في الزبور، ومائة في القرآن، وتسعة وتسعون ظاهرة، وواحدة منها مكتوم. من أحصاها دخل الجنة».

الثالث: أنّ جماعة من المتكلمين ذهبوا إلى مجرد التعطيل، ومنعوا من إطلاق الشيء والموجود وأشباههما عليه تعالى، محتجين بأنّه لو كان شيئاً لشارك الأشياء في مفهوم الشيئية،

(١) أُصول الكافي ١ / ١١٤.

(٢) أقول: لاحظ تفسير الميزان ٨ / ٣٧٣. فإنّ مؤلّفه ـ دام ظلّه ـ ذكر (١٢٧) اسماً له تعالى من القرآن المجيد.

(٣) أُصول الكافي / ١١٢، نفس المصدر /١١٢.

(٤) البحار ٤ / ٢١١.

وكذا لو كان موجوداً أو غيره.

قال المجلسي‏: وذهب إلى مثل هذا بعض معاصرينا، فحكم بعدم اشتراك مفهوم من المفاهيم بين الواجب والممكن، وبأنّه لايمكن تعقّل ذاته وصفاته بوجه من الوجوه، وبكذب جميع الأحكام الإيجابية عليه تعالى[١]... إلى آخره.

أقول: ولمن منع إطلاق لفظ الشيء عليه تعالي وجوه أُخر[٢]:

فمنها: قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[٣]، أي ليس مثل مثله شيء، وذات كل شيء مثل مثل نفسه، فالآية صريحة في أنّ الله لايسمّى باسم الشيء. واحتمال زيادة الكاف ممنوع؛ لأنّ الزيادة لغو لايصير إليها المتدين إلّا عند الضرورة الشديدة المفقودة في المقام.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾[٤]. واسم الشيء ليس بحسن لإطلاقه علي اخس الاشياء.

ومنها: أنّ هذا اللفظ ما ورد في الكتاب والسنّة، ولا سُمع من السلف، فوجب الامتناع منه.

ومنها غير ذلك. لكنّ الكلّ لايرجع إلى معنى محصّل، فإنّ دعوى محذورية الاشتراك في مفهوم الشيئية ونحوها لو تمت لما جاز اتصافه بشيء من الأوصاف والنعوت، فإنّ الاشتراك محقق، والحال أنّه تعالى يقول: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[٥]. والالتزام بجواز الاستعمال وتعطيل العقل عن معانيها حماقة واضحة.

وحَلّ الإشكال: أنّ الاشتراك الموجب للتركب إنّما هو الاشتراك في الذاتيّات، لا الاشتراك في المفهومات، فالواجب يشارك غيره في كثير من المفهومات مع بساطة ذاته الفاردة واحدية حقيقته الواجبة.

وبالجملة: انتزاع المفاهيم المتعددة عن الشيء الواحد أمر سائغ، وإنّما الباطل عكسه، وهو انتزاع المفهوم الفارد من الأشياء المتخالفة بما هي متخالفة.

أمّا الوجوه الثلاثة المذكورة فهي أيضاً لا تثبت ما راموه:

فإنّ الأول ناظر إلى نفي المثلية في جانب المعنى دون اللفظ[٦].

---

(١) البحار ٣ / ٢٦٧.

(٢) لاحظ تفسير الرازي ٤ / ٢٩.

(٣) الشورى ٤٢/١١.

(٤) الأعراف ٧/١٧٩.

(٥) الأعراف ٧/١٧٩.

(٦) المشهور أنّ الكاف زائدة، وقيل: أي ليس مثل مثله شيء، فيدل على نفي مثله بالكناية؛ لأنّه مع وجود المثل يكون هو مثل مثله، أو المعنى: أنّه ليس ما يشبه أن يكون مثلاً له فكيف مثله حقيقة؟

وبالجملة: دلالة الآية على نفي إطلاق لفظ الشيء عنه تعالى بعيدة جداً.

والثاني ممنوع؛ لما ستعرفه من حسنية اللفظ المذكور، مع أنّه لو تم لجرى في مثل القوي والحي والمريد والمختار ونحوها ممّا يطلق على الحيوانات.

والثالث باطل؛ لورود اللفظ المذكور في الكتاب والسنّة. قال الله تعالى: ﴿كلّ شيء هالك إلّا وجهه﴾[١]، والاستثناء دليل على دخول المستثنى في المستثنى منه. وقال تعالى: ﴿قل أي شيء أكبر شهادةً قل الله شهيد بيني وبينكم﴾[٢].

وفي صحيحة عبدالرحمن قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن التوحيد، فقلت: أتوهم شيئاً؟ فقال: «نعم غير معقول ولا محدود...». والظاهر أن المراد بالمعتلّ هو المتصوّر المتوهّم.

وفي رواية الحسين بن سعيد قال: سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام: يجوز أن يقال لله: إنّه شيء؟ قال: «نعم يخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه».

وقد عقد الكليني ـ أعلى الله مقامه ـ في الكافي[٣]، والمجلسي في البحار[٤] باباً للروايات الواردة في ذلك، فلاحظ.

الرابع: اختلفوا في لفظ الجلالة وأنّه جامد أو مشتق، والأصح أنّه مشتق، كما يدل عليه صحيحة هشام بن الحكم[٥] ففيها: الله ممّا مشتق؟ فقال الصادق عليه السلام: «يا هشام، الله مشتق من إله، وإله يقتضي مألوهاً».

والأظهر أنّه عَلَم بمعنى المعبود، والتفصيل في غير هذا الكتاب. لكن أول ما اختاره الله لنفسه «العلي العظيم»؛ لأنّه أعلى الأشياء كلّها، على ما في خبر ابن سنان كما في الكافي[٦].

وللمقام مباحث أُخرى تركناها مخافة التطويل، والله الموفق.

---

(١) القصص ٨٨/٢٨.

(٢) الأنعام ١٩/٦.

(٣) ١ / ٨٢.

(٤) ٣ / ٢٥٧.

(٥) أُصول الكافي ١ / ١١٤.

(٦) أُصول الكافي ١ / ١١٣.

المطلب العاشر:
في أنّه ليس محلاً للحوادث

وقع البحث في أنّ الواجب الوجود، جلّ شأنه هل يصح كونه محلاً للحوادث، أم لا؟ ولابد لنا من بيان ما هو المقصود بالبحث في هذه المسألة؟

فنقول: العارض: إمّا قديم، وإمّا حادث، والحادث: إمّا أن يحتاج في عروضه إلى الجسم والجسماني، وإمّا أن لايحتاج، وغير المحتاج: إمّا أن يقوم بموضوعه قياماً صدورياً أو انتزاعياً أو وقوعياً، وبالجملة: قياماً غير حلولي، وإمّا أن يقوم به قياماً حلولياً، فهذه أربعة أقسام.

أمّا الأول ـ وهو العارض القديم ـ فقد تقدم بطلانه في الجزء الأول في مبحث علمه تعالى، حيث أبطلنا العلم الحصولي وارتسام الصور في حق الواجب البسيط. وفي مبحث حدوث العالم، وسيأتي بطلانه أيضاً في مسألة عينية صفاته مع ذاته رداً على الأشعرية.

وأمّا الثاني فينتفي عن الواجب بانتفاء موضوعه، وقد مضى أنّه ليس بجسم ولاجسماني.

وأمّا الثالث فلا شك في إمكانه ووقوعه، وهو ظاهر واضح.

وأمّا الرابع فهو المقصود من البحث هنا، وأنّه هل يجوز حلول الحوادث به تعالى، أم لا، بل هو مستحيل؟

ذهب المجوس ـ على ما حكي عنهم ـ الى جواز قيام الصفات الكمالية الحادثة به تعالى مطلقاً، والكرامية ـ في محكيّ كلامهم ـ إلى جواز قيام كل صفة يفتقر إليه الواجب في إيجاد الخلق. فقال بعضهم: هي كلمة «كُنْ»، وبعضهم: هي الإرادة. فهذه الصفة حالّة فيه تعالى، مستندة إلى قدرته، وخلق العالم مستند إليها.

أقول: قد تقدم أنّ إرادته تعالى نفس إيجاده، فهي قائمة به بالقيام الصدوري، ومنه يظهر أنّ المراد بكلمة «كن» هو هذا الإيجاد.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ العامة ما حصلوا أنحاء القيام على وجهها، فوقعوا في حيص وبيص في غير واحد من المسائل، وقدمرّ تحقيقها في مبحث تكلّمه تعالى، فلاحظ.

وفي شرح الباب الحادي عشر: قالوا ـ أي الكرامية ـ إنّه لم يكن قادراً في الأول، ولم يكن عالماً ثم صار عالماً. وقريب منه ما في «طوالع الانوار» للبيضاوي وشرحها «مطالع

الأنظار» للإصبهاني.

أقول: هذا كفر بالله العظيم وراجع إلى قول الماديين، من استناد العالم إلى موجود فاقد للعلم والقدرة.

ثم الظاهر أنّ امتناع حلول الحوادث به تعالى ممّا تسالم عليه علماء الإمامية، بل قيل: إنّه المتسالم عليه بين جمهور أهل الملل وغيرهم. والدليل عليه وجوه:

الأول: لو جاز قيام الحوادث به تعالى لجاز ذلك في القدم، وبطلان التالي يكشف عن بطلان المقدم، بيان الملازمة من وجهين:

١ ـ إنّ قيام الحادث متفرع على تحقق القابلية ـ أي جواز اتصافه بالحادث ـ وهي لابد أن تكون أزلية، وإلّا يلزم انقلاب الامتناع إلى الإمكان؛ إذ الذات قبل القابلية ممتنعة القبول للحادث المقبول، وبعدها ممكنة القبول، ولاشك أنّ الجهات الثلاث ممتنعة الانقلاب.

٢ ـ لو لم تكن القابلية أزلية ولازمة لذاته تعالى لكانت عارضة، فتفتقر في حدوثها إلى قابلية أُخرى في الذات لها، وهكذا حتى تنتهي إلى قابلية أزلية لئلّا تدور أو تتسلسل القابليات، فافهم.

وأمّا بطلان التالي فواضح، إذ معنى جواز اتصافه بالحادث أزلاً هو تجويز وجوده أزلاً، وهو محال بالضرورة.

أقول: الملازمة متينة، لكنّ التالي غير باطل، فإنّ أزلية صحة الحادث وإمكانه لا يرتبط بأزلية وجوده؛ إذ يمكن أن يكون الحادث ممكناً أزلاً، أي يحكم العقل بعدم اقتضائه الوجود أو العدم، ولا يجوز أزلية وجوده لفرض حدوثه.

وبالجملة: أزلية صحة الحادث لاتستلزم صحة أزلية الحادث. وهذا الدليل يدلّ على الأُولى، والمقصود هو الثانية. فهذا الاستدلال غير مفيد.

فذلكة:

كما أنّ قدم الحادث لايلزم من أزلية إمكانه، كذلك أزلية الممكن لا تحصل من أزلية إمكانه. فإمكان الممكن شيء ووجوده في الأزل شيء آخر، ولعلّ هذا هو المشهور. نعم، ذهب بعض المتكلمين[1] إلى الملازمة، وقال: إنّ إمكانه إذا كان مستمراً أزلاً لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه منه في شيء من أجزاء الأزل أمراً مستمراً في جميع تلك الأجزاء، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في

---

(١) شرح المواقف ١ / ٤٢٣.

شيء منها، بل جاز اتصافه في كلٍّ منها، لا بدلاً فقط، بل ومعاً أيضاً، وجواز اتصافه به في كلٍّ منها معاً هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته، فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية... إلى آخره.

قلت: وجود الممكن أزلاً غير ممكن؛ لاستلزامه تحصيل الحاصل أو استغنائه عن العلة، كما قررناه في مسألة حدوث العالم، وكلا الأمرين محال بالضرورة، فالأشياء في الأزل ممكنة بالإمكان الذاتي، لكن لايمكن وقوعها لاستلزامه المحال المزبور.

الثاني: أنّ صفاته ـ تعالى ـ كمال، فخلوه عنها نقص، والنقص عليه محال إجماعا، فلا يكون شيء من صفاته حادثاً.

قال العلامة ﷺ[1]: ولأنه إن كان صفة كمال استحال خلو الذات عنه، وإن لم يكن، استحال اتصاف الذات به.

أقول: هذا الاستدلال يتقوّم بأمرين:

١ ـ استحالة النقص عليه، وسيأتي بحثها في المطلب الآتي.

٢ ـ أنّ كلّ ما يحلّ به تعالى لابد وأن يكون كمالاً.

أقول: فإن قال الخصم بحلول ما يصدر عنه تعالى اختياراً به فلا دافع عنه، فإنّ الكمال في الأفعال هو حسنها وكونها ذات مصالح، ومن المعلوم المتفق عليه أنّ مثل هذا الكمال لايستلزم قدم الكامل، كيف وجميع أفعاله الحادثة كمال بهذا المعنى؟

بل يمكن أن يقال: إنّه لايلزم أن تدوم كمالية الحال ليجري عليه هذا السؤال؛ لاحتمال كونه كمالاً وقت حلوله لا قبله، ألا ترى أنّ الغضب كمال لناحين الدفاع عن الناموس أو المظلوم؟ وليس كذلك قبله، فمجرد خلوه عن كمال لايوجب اتصافه بالنقص.

وربما يقال[2] أيضاً: لِمَ لايجوز أن يكون ثمّة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها، وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء، فلا ينتقل حينئذٍ عن الكمال الممكن له إلّا إلى كمال آخر يعقبه، ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الأمور المتلاحقة، وأمّا الخلو عن كل واحد منها فإمّا لامتناع بقائه ولا نسلّم امتناع الخلو عن مثله، وإنّما الممتنع ـ وهو الخلو عن كمال ـ ممكن بقاؤه. وإمّا لأنّه لو لم يخلُ لم يمكن حصول غيره، فيلزم حينئذٍ فقد كمالات غير متناهية، فكان فقد كل واحد لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة.

---

(١) شرح التجريد / ١٨١.

(٢) شرح المواقف ٣ / ٢٩.

أقول: بعدما فرضنا سلسلة الكمالات المذكورة حادثة ومسبوقة بالعدم لايمكن مصاحبتها مع الواجب القديم الذي لا يسبقه العدم، بل القول بعدم خلو الواجب القديم عن الكمال المشترك مع القول بحدوث أفراده من التناقض، فهذا الكلام وإن صدر مثله عن الفلاسفة أيضاً لكنّه غير تام. وببالي أنّ المحقّق الطوسي في بعض كتبه أيضاً أورد عليه بمثل ما ذكرنا، فلاحظ.

الثالث: المقتضي للحادث الحالّ إن كان ذاته كان الحادث أزلياً، وإن كان غيره كان الواحب مفتقراً إلى الغير، وهو محال، ذكره العلامة ﵀ في شرح التجريد.

ويرد عليه: أنّ معني الاقتضاء الإيجادي هو صحة الفعل والترك، ومعنى الاقتضاء القبولي صحة اتّصانة بالمقبول، وهذان المعنيان لا يستلزمان أزلية الحادث. وأمّا الشقّ الثاني فهو أيضاً غير تام، وتقدّم بحثه في المطلب الثامن من هذا المقصد، فلاحظ.

الرابع: المقتضي للصفة الحادثة إن كان ذاته أو شيئاً من لوازم ذاته لزم الترجيح بلا مرجّح؛ لاستواء نسبة الذات ولوازمها إلى الأوقات، وإن كان وصفاً آخر محدَثاً ننقل الكلام إلى مقتضيه حتى ينتهي إلى الذات أو لوازمها.

ذكره البيضاوي في «طوالع الأنوار»، ويرد عليه ما أوردناه على سابقيه.

الخامس: لو كان محلاً للحوادث للزم تغيّره وانفعاله في ذاته، وهو ينافي الوجوب. وتصحيح الملازمة بوجوه ثلاثة:

١ ـ إنّ صفاته ذاتية، فتجدّدها مستلزم لتغيّر الذات وانفعالها.

٢ ـ إنّ حدوث الصفة يستلزم حدوث قابلية في المحلّ لها، وهو مستلزم لانفعال المحلّ وتغيّره، ذكرهما الفاضل المقداد في «شرح الباب الحادي عشر»(١).

٣ ـ إنّ المقتضي لصفاته ذاته، وتغيّر الموجب دالّ على تغيّر موجبه، فإنّه يمتنع أن يكون الموجب للشيء باقياً والشيء منتفياً. ذكره في مطارح الأنظار.

أقول: والأول أخصّ من المدّعى كما عرفت. والثاني ممنوع؛ لأنّ المراد بقابلية المحلّ هو إمكان اتصافه بالحالّ، فحدوث الصفة لا يستلزم حدوثها، والثالث مثل الأول، كما لايخفى.

مع أنّه مبني على زيادة الصفات القديمة على ذاته، وكون الذات علّة موجبة لها، وسيأتي بطلانها وفسادها، وأنّ الحق الصراح هو عينية صفاته مع ذاته الواجبة.

وربّما اكتفى بعضهم على مجرد بيان المقدّم والتالي ولم يتعرض لبيان الملازمة، ولعلّهم

(١) شرح الباب الحادي عشر / ٢٥.

يعتقدون ضرورتهان لكنّه أيضاً غلط، فإنّ الحكم غير مبيّن في نفسه. فهذا الوجه أيضاً ساقط.

السادس: ما ذكره بعض أجلّاء العصر حينما سألته عن الدليل على هذه المسألة، فأجاب: بأن نسبة ذاته تعالى إلى جميع ما سواه نسبة واحدة، وهذه تمنع أن تختلف بالمعية واللامعية، وإلّا فيكون بالفعل مع وجود الحادث به بالقوة مع عدمه، فيتركب ذاته سبحانه من جهتي فعل وقوة، وتتغير صفاته حسب تغير المتجددات المتعاقبات. بل نسبة ذاته التي هي فعلية صرفة وغناء محض من جميع الوجوه إلى الجميع ـ وإن كان من الحوادث الزمانية ـ نسبة واحدة ومعية قيومية ثابتة غير زمانية، ولا متغيرة أصلاً، والكلّ بغنائه تعالى بقدر استعداداتها مستغنيات، كل في وقته ومحله، وإنّما فقرها بالقياس إلى ذواتها وقوابل ذواتها، وليس هناك إمكان وقوة البتّة.

أقول: هذا الذي كتبه لي أخذه مما قرره الفيض الكاشاني في بحث: أنّ الأشياء بأسرها عنده تعالى حاضرة.[1] ولكنّه ليس بجيد، فإنّ حلول حادث فيه دون آخر لا يرتبط بمعيته القيومية مع الكل في وقته. وحديث التركب لو تمّ لجرى في غير الحوادث المقبولة أيضاً، ولازمة إمّا تركب الواجب، أو عدم تغير العالم أصلاً، وكلاً الأمرين محال. وقد تقدم في مبحث عموم علمه ـ في الجزء الأول ـ أنّ حضور الأشياء عند الواجب أزلاً كلام لادليل على إثباته، فلاحظ. وأمّا قوله: بل نسبة ذاته التي هي فعلية صرفة... إلى آخره فهو ناظر بظاهره إلى أنّ الواجب واجب من جميع جهاته.

وقد أثبتنا في فوائد المدخل بطلانه. والإنصاف أنّ هذا الوجه ضعيف جداً.

السابع: ما أفاده المحقق الطوسيﷺ في قواعد العقائد[2]: ولا يجوز أن يكون قابلاً لشيء من الأعراض والصور ...؛ لأنّ اجتماع الفاعلية والقابلية فيه يقتضي التركيب.

قال العلّامة الحليﷺ في شرحه: فإنّ جهة الفعل مغايرة لجهة القبول؛ إذ الفاعل يجب عنه الفعل، والقابل لا يجب عنه القبول، والشيء الواحد لايكون نسبته إلى الشيء الواحد بالوجوب والإمكان.

ثمّ اعترض عليه بقوله: وليس بجيد، فإنّ نسبة الوجوب باعتبار الفاعلية لا تنافي نسبة الإمكان باعتبار القابلية، إنّما الممتنع لو اتحد الاعتبار.

أقول: حيثية الفاعلية والقابلية إن كانت تعليلية فلا يرتفع بها تنافي الوجوب والإمكان، كما هو ليس بسر، فلابد من فرض التكثر كما هو مراد المستدل. وإن كانت تقييدية فقد جاء التركب ابتداءً، فالاعتراض ساقط لا محالة، فتدبّر، على أنّ هنا تقريباً آخر للحجّة لايرد عليه

---

(١) لاحظ الجزة الأول من كتابه الوافي / ٧٨.

(٢) شرحها المسمّى بـ«كشف الفوائد» / ٥٩.

هذا الاعتراض، وسيأتي ذكره.

تفصيل وتعقيب:

المشهور من الحكماء امتناع كون البسيط قابلاً وفاعلاً مطلقاً في شيء واحد من حيث هو واحد. واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبّلها بمادتها. والمتأخرون على جوازه مطلقاً[١]، والذي تمسك به للأول حجّتان:

الأُولى: أنّ القبول والفعل أثران، فلا يصدران عن واحد.

وجوابه أولاً: قاعدة عدم جواز صدور الكثير عن الواحد، إن تمّت لما شملت المقام، كما حققناه في مبحث قدرة الله تعالى.

وثانياً: أنّ القبول ليس بأثر، وإلّا لكان القبول فعلاً، وهذا خلف.

الثانية: أنّ نسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان، ونسبة الفاعل إلى فعله بالوجوب، فلو كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً لشيء لكان نسبته إلى ذلك الشيء ممكنة وواجبة، وهما متنافيان، وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومات.

وحيث إنّ الوجوب نسبة مختصة بالشيء وعلته التامة فقط دون جميع أقسام الفاعل، قرّر الاستدلال بعض المدقّقين هكذا: أنّ نسبة القابل إلى مقبوله بالقوة، وهي تستلزم فقدان القابل لمقبوله في نفسه، ونسبة الفاعل إلى فعله بالفعل المستلزم لوجدانه حقيقة فعله وكمال وجوده، ولو اتحد الفاعل والقابل لكان الشيء في نفسه واجداً لأثره فاقداً له بعينه، وهو محال.

أقول: وممّا يدلّ أيضاً على أنّ جهة الفعل تغاير جهة القبول أمران آخران:

الأول: أنّ الفعل للفاعل قد يكون في غيره، والقبول للقابل لا يكون في غيره.

الثاني: أنّهما لو كانتا جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قَبِل وكل ما قبل بنفسه فعل، والحسّ يُكذِّبه.

قال صاحب الأسفار[٢]: والتحقيق أنّ القبول إن كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشيء لا يتأثر عن نفسه، وكذا إذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه، وأمّا إذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه، كلوازم الماهيات البسيطة ففي الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد... إلى آخره.

---

(١) الأسفار ٢ / ١٧٦.

(٢) الأسفار الأربعة ٢ / ١٧٦.

والمقام بعدُ محتاج إلى مزيد مقال وسديد تأمل.

والذي ينبغي أن يستدل به للمقام هو: أنّ الواجب غير محدود عقلاً واتفاقاً، وكل ممكن محدود متناهٍ، وعروض المتناهي وحلوله بغير المتناهي يكشف عن تبعّض غير المتناهي وتكثره المستلزم للإمكان، فالواجب الوجود لا يكون محلاًّ لشيء من العوارض. وهذه الحجة لا تختص بالحوادث كما هو ظاهر، بل تنفي عروض مطلق العوارض، سواء كانت قديمة كما يدين بها الأشعريون في باب صفاته تعالى، والمشّاؤون وأتباعهم في مسألة الصور المرتسمة، أم حادثة كما يقول به المجوس والكرامية من أهل السنّة، والله الهادي.

المطلب الحادي عشر:
في نفي النقص عنه تعالى

وهذا بحث شريف ومطلب شامخ، ومع ذلك لم أرَ له عنواناً في الكتب العقلية الموجودة عندي. والدليل على أنّه كامل مطلق ويمتنع عليه النقص وجوه:

١ ـ النقص: عبارة عن فقد الوجود، أو فقد كمال للوجود، والواجب لذاته لو فرض ناقصاً، يلزم أن يكون فاقداً لمرتبةٍ من الوجود، أو فاقداً لكمالٍ من كمالات الوجود، وهذا ينافي وجوب وجوده، فإنّ فاقد الخير أو فاقد كمال الخير يحتاج إليه، فيخرج حينئذٍ عن الوجوب إلى الإمكان، فافهم.

٢ ـ كل ما هو كمال للوجود المطلق أو للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بأمر طبيعي أو مقداري أو عددي، فلابد من ثبوته لمبدأ الوجوداً وفاعله؛ إذ الفاعل المعطي للوجود وكماله أولى بذلك الكمال، ذكره صاحب الأسفار في بحث حياته تعالى. وهو متين جداً، لكنّه أخص من المدّعى، كما لا يخفى.

٣ ـ كل كمال ممكن للوجود المطلق أو للموجود من غير تخصص بشيء آخر ممكن (أي غير محال) للواجب الوجود، وكل ما أمكن في حقّه وجب، كما مرَّ في مدخل الكتاب في الجزء الأول. فالواجب جامع لجميع الكمالات والخيرات، سواء كانت ثابتة للممكن أم لا، فلا يعقل تطرق النقص إليه تعالى أصلاً.

٤ ـ الفطرة، فإنّ كل أحد يقرّ بارتكازه الفطري أنّ الله الخالق كامل لا نقص فيه بوجه، بل هو فوق كل كمال.

قال المحقق الطوسي في محكيِّ «رسالة العلم»: إنّ العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الأشرف من طرفي النقيض... إلى آخره.

قال العلّامة المجلسي[1]: والنقض عليه تعالى محال ضرورة، بدليل إجماع العقلاء عليه، ومن المحال عادة إجماعهم على نظري، ولئن لم يكن ضرورياً فنظريٌّ ظاهر متّسق الطريق

---

(١) البحار ٣ / ٢٣١.

واضح الدليل. واستحالة إجماعهم على نظري لايكون كذلك أظهر. انتهى. ومثلها غيرهما.

أقول: كل ذلك من جهة حكم الفطرة كما قلنا.

وأمّا الأشاعرة فقد قال إمامهم الرازي ـ على ما نقله القاضي الشهيد في إحقاق الحق[١] ـ: إنّ القول بالكمال والنقص خطابي!

أقول: وذكر بعضهم: أن قولهم ـ أي قول العلماء ـ: وجوب الوجود يستلزم التنزه عن سمات النقص ليس بضروري ولا بمبرهَن! ويظهر من جملة منهم ـ في مبحث صدقه تعالى ـ أنّ امتناع النقص عليه تعالى من جهة الإجماع!

أقول: وأنت تعلم أنّ دعوى الإجماع التعبّدي في مثل المقام في غاية الضعف ونهاية الوهن، لكنّ ﴿من لم يجعل الله له نورا فما له من نور﴾[٢].

---

(١) ١ / ٢٣٠.

(٢) النور ٢٤/ ٤٠.

المطلب الثاني عشر:
في امتناع الاكتناه بحقيقته تعالى

لايسع الممكن أن يُدرك كنه ذات الواجب تعالى، فإنّ جميع قواه العقلية والجسمية محدودة، والواجب غير متناه. فلو أحاط الممكن به ـ ولو إجمالاً ـ لزم الخلف من أحد الجانبين.

وعن السجادعليه السلام[1]: «عظم ربّنا عن الصفة، وكيف يوصف من لا يُحدّ»؟

وعن أمير المؤمنين عليه السلام[2]: «لبعده أن يكون في قوى المحدودين؛ لأنّه خلاف خلقه».

دليل آخر، وهو: أنّ حقيقته تعالى ليست بضروري التصور، فإن أمكن معرفتها فبالكسب والنظر، لكنّه في المقام غير ممكن، فإنّ الرسم لا يفيد عرفان حقيقة المعرف، مع أنّه لا عوارض للواجب. والحد متفرع على تركب المحدود من الجنس والفصل المنفيَّين عن الواجب البسيط. نعم، يمكن أن يقال بعدم انحصار تحصيل المسائل النظرية بالتعريف، بل يمكن حصولها بإلهام الله تعالى روحيه لكنّ جريان ذلك في المقام محلّ نظر. فهذا الدليل، غير تامّ.

وجه آخر: إدراك الشيء ظهوره عند المدرك وتجلّيه عليه، وهو إمّا بالصفة، أو بالكينونة، والثاني يستحيل في درك الأثر للمؤثر؛ لأنّ كينونة ذات الأثر رتبة صفة المؤثر، لا ذاته، فلا يصل إليها، بل منقطع دونها؛ لامتناع خروج الشيء عن مقام ذاته، فنفسه حجابه. ذكره بعضهم[3]، وفيه نظر.

واستدل بعض المتكلمين على نفي وقوع معرفته ـ دون إمكانها ـ بوجهين اخرين[4]:

١ ـ إنّ المعلوم منه أعراض عامة كالوجود، أو سلوب كالوجوب، أو إضافات. ولاشك أنّ العلم بها لايوجب العلم بالحقيقة، بل يدل على أنّ ثمّة حقيقة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق.

---

(١) على ما في البحار ٣ / ٣٠٨.

(٢) نفس المصدر ٤ / ٢٧٥.

(٣) أنوار التوحيد / ٦١.

(٤) شرح المواقف ٣ / ١١٦.

أقول: وهذا الادّعاء مستند إلى استقراء ناقص، ضرورة عدم إحاطة هذا المدّعي بجميع العارفين، وهذا واضح فلا اعتداد به.

٢ ـ إنّ كل ما يعلم منه من كونه موجوداً عالماً قادراً... ـ إلى آخره ـ لا يمنع تصوره الشركة فيه؛ ولذلك يحتاج في نفيه عن الغير ـ وهو التوحيد ـ إلى الدليل، وذاته المخصوصة يمنع تصورها من الشركة، فليس المعلوم ذاته.

وفيه أيضاً ما مرّ، مع أنّ لازمه أنّ من عرف وحدانيته وأقرّ بتوحيده فقد عرف ذاته؛ لعدم احتمال الشركة حينئذٍ، فافهم.

وقال المحقق اللاهجي في شوارقه[1]: إنّ حقيقة الواجب إنّما يمتنع حصولها في العقل؛ لكونها عين حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن، وإلّا لانقلب الذهن خارجاً. وهذا الامتناع ليس مختصاً بالواجب، بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائماً بذاته أو بماهيته يمتنع أن يحصل في الذهن، إلّا أنّه لمّا كان الممكن حقيقته وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن، فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل... إلى آخره. وقريب منه ما ذكره في «گوهر مراد»[2].

أقول: قد عرفت أنّ الواجب غير محدود، والممكن محدود، ولا يعقل إحاطة المحدود بغير المحدود وإن كان ذا ماهية مغايرة للوجود، فما ذكره أخيراً غير تمام ولصاحب الأسفار كلام يناسب ذكره هنا، قال[3]: أمّا أنّ حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء، وقد أُقيم عليه البرهان. كيف، وحقيقته ليست إلّا نحو وجوده العيني الخاص به؟ وليس الوجود الخاص للشيء متعدداً، فلا يمكن تحققه في الذهن، وإلّا لزم الانقلاب، بخلاف الماهية فإنّها أمر مبهم لا يأبى تعدد أنحاء الوجود لها، والعلم بالشيء ليس إلّا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة. وأمّا أنّ حقيقته غير معلومة لأحدٍ علماً اكتناهياً وإحاطياً عقلياً أو حسّياً فهذا أيضاً حقّ لا يعتريه شبهة؛ إذ ليس للقوى العقلية أو الحسّية التسلط عليه بالإحاطة والاكتناه، فإنّ القاهرية والتسلط للعلة بالقياس إلى المعلول والمعلول إنّما هو شأن من شؤون علته، وله حصول تام عندها، وليس لها حصول تام عنده. وأمّا أنّ ذاته لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلاً فليس كذلك، بل لكلٍّ منها أن

(١) ١ / ١٠٧.

(٢) / ١٣٩.

(٣) الأسفار ١ / ١١٣.

يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالإمكنة والجهات والأحياز على قدرما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض... إلى آخره.

أقول: حقيقة الواجب، هو وجوده الخارجي ولا يمكن حصوله في الذهن كما ذكره صاحب الأسفار وتلميذه اللاهيجي، وهذا برهان قطعي لى استحالة الاكتفاه به تعالى فى حقّ الممكنات قاطبة.

وأكثر العقلاء يعرفون اللّه تعالى بتوسط مفاهيم كلية يحصل وحدته تعالى من انضمام بعضها إلى بعض كمفاهيم الحي العالم القادر الخالق الأزلي الأبدي الواجب الحكيم و...

هذا كل من ناحية القضاء العقلي، واما من جهة البيان الشرعي فالكتاب ناطق بأنّه: ﴿لا يحيطون به علماً﴾[١] ﴿وعنت الوجوه للحيّ القيوم﴾[٢]، وبأنّه: ﴿ماقدروا الله حقّ قدره﴾[٣].

والسنّة متواترة به تواتراً معنوياً[٤]، ففي بعض الروايات: «ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره». وفي بعضها: «كل ما وقع في الوهم فهو بخلافه».

وعن مولانا أميرالمؤمنين عليه أفضل الصلاة والسلام[٥]: «وممتنع عن الإدراك بما ابتدع من تصريف الذوات، وخارج بالكبرياء والعظمة من جميع تصرف الحالات، محرَّم على بوارع ناقبات الفطن تحديده، وعلى عوامق ثاقبات الفكر تكييفه، وعلى غوائص سابحات النظر تصويره ... ممتنع عن الأوهام أن تكتنهه، وعن الأفهام أن تستغرقة[٦]، وعن الأذهان أن تمثله، قد يئست من استنباط الإحاطة به طوامح العقول، ونضبت عن الإشارة إليه بالاكتناه بحار العلوم، ورجعت بالصغر عن السموّ إلى وصف قدرته لطائف الخصوم، واحد لامن عدد، ودائم لا بأمد، وقائم لا بعمد.

وليس بجنس فتعادله الأجناس، ولا بشبح فتضارعه الأشباح. ولا كالأشياء فتقع عليه الصفات، قد ضلّت العقول في أمواج تيار إدراكه، وتحيّرت الأوهام عن إحاطة ذكر أزليته، وحصرت الأفهام عن استشعار وصف قدرته، وغرقت الأذهان في لجج أفلاك ملكوته... «إلى

---

(١) طه ٢٠/١١٠.

(٢) طه ٢٠/١١١.

(٣) حج ٢٢/٧٤.

(٤) لاحظ أُصول الكافي وتوحيد الصدوق وبحار الأنوار ولا سيما الجزء الرابع منها.

(٥) البحار ٤/ ٢٢٢.

(٦) في نسخةٍ: «تستعرِفَه».

آخره». من جملات ذهبية نورانية أفيضت على روحه العظيمة ونفسه القدسية، ولمثل هذا الكلام قالوا ان نهج البلاغة أخ القرآن وهو دليل على امامته العظمى.

فائدة:

المستفاد من الروايات الشريفة المشار إليها: أنّ علة احتجابه تعالى وعدم إدراكه وجوه:

١ ـ عدم كونه محدوداً ومتناهياً. تضمنته عدة من الروايات.

٢ ـ لا كيفية له حتى يعرف بها. كما ذكر، وتاليه في جملة من الروايات.

٣ ـ لا شبه له حتى يقاس عليه. فإذا لم تكن له كيفية وشبه فلا معرِّف له تعالى.

٤ ـ كل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه، فافهم.

٥ ـ إنّ الحجاب ليس إلّا نفس الخلق. كما في طائفة من الروايات المذكورة.

أقول: أمّا الثلاثة الأُولى فقد مرّ منّا وجه الاستدلال بها، وأمّا الرابع فيمكن أن يكون راجعاً إليها، ويحتمل أن يكون تعليلاً نفسياً، وأنّ العقل يحكم بذلك.

وأمّا الأخير فيمكن أن يكون إشارة إلى ما ذكره جمع من الفلاسفة من أنّ الحجاب قصور الإدراك.

قال المحقق السبزواري في أول شرح المنظومة: يامن هو اختفى لفرط نوره، أي لاحجاب مسدول ولاغطاء مضروب بينه وبين خلقه إلّا شدة ظهوره، وقصور بصائرنا عن اكتناه نوره، إذ المحيط الحقيقي لايصير محدوداً مستوراً، فالحجاب مرجعه أمر عدمي وهو قصور الادراك... إلى آخره. وإليه يؤول ما عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: إنّ الحجاب نوره تعالى».

فتحصل أنّ إدراكه تعالى وعرفانه اكتناهاً غير ممكن. هذا، ولكن في رواية عبدالله الخراساني[1]، عن الرضا عليه السلام: «إنّ الحجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم».

وفي رواية الثمالي، قال: قلت لعليّ بن الحسين عليهما السلام: لأي علة حجب الله عزوجل الخلق عن نفسه؟ قال: «لأنّ الله تبارك وتعالى بناهم بنية على الجهل، فلو أنّهم كانوا ينظرون إلى الله عزوجل لما كانوا بالذين يهابونه ولا يعظّمونه...»[2] إلى آخره. بل عن الكافي، عن الصادق عليه السلام: «إنّ الله لو شاء لعرَّف عباده نفسه، ولكن جَعَلَنا أبوابه وصراطه...» إلى آخره.

فيكون معرفته ممكنة. لكنّ الحديث الأخير غير مربوط بالمقام؛ إذ المراد بالمعرفة هو التصديق بوجوده وصفاته كما يفهم من ذيل الحديث المذكور، وأمّا الأوّلان فهما ضعيفان سنداً

---

(١) البحار ٣ / ١٥.

(٢) نفس المصدر / ٣٧.

فلا عبرة بهما. وفي ذيل الرواية الأُولى تصريح بعدم إدراكه تعالى وعرفانه، فـلابد أن يكـون المراد بهذا الحجاب المعلل بكثرة الذنوب وعدم المهابة: عدم القرب المعنوي منه تعالى، لاعن معرفة ذاته وكنه حقيقته.

اعـتصام الورى بـمعرفتك عجز الواصفون عن صفتك
تب عــلينا فــإنّنا بشــر ما عرفناك حـقّ مـعرفتك

وأمّا قول علي عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» فهو على تقدير صدوره عـنه عليه السلام محمول إمّا على أحوال الآخرة، أو سائر المغيبات سوى المعرفة، أو على بـلوغه فـي مـعرفة الخالق إلى أقصى الدرجات الممكنة للعاقل المحدود، فافهم.

وأمّا ما في «طوالع الأنوار» وشرحها من ذهاب المتكلمين إلى جواز العلم بحقيقته تعالى، وهو الظاهر من المواقف، بل ذهاب كثير من المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة إلى وقوعه[1]، فهو باطل، بل القول الثاني واضح الفساد. وغفلة عن الأحكام القطعية العقلية.

---

(١) شرح المواقف ٣ / ١١٦.

خاتمة المقصد:

قال الرضا عليه السلام على ما في توحيد الصدوق[١]: «إنّ الله تبارك وتعالى لايسخر ولا يستهزئ ولايمكر ولا يخادع، ولكنّه عزوجل يجازيهم السخرية وجزاء الاستهزاء وجزاء المكر والخديعة، تعالى الله عمّاً الظالمون علوّاًكبيراً».

وقال عليه السلام[٢] جواباً لمن سأله عن قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُم﴾[٣]؟:

«إنّ الله تبارك وتعالى لا ينسى ولا يسهو، وإنّما ينسى ويسهو المخلوق المحدَث، ألا تسمعه عزوجل يقول: ﴿وما كان ربك نسياً﴾[٤]؟، وإنّما يجازي من نسيه ونسى لقاء يومه بأن يُنسيَهم أنفسهم، كما قال عزوجل: ﴿ولا تكونوا كالذين نَسُوا الله فانسيهم أنفسهم﴾[٥]...» إلى آخره.

وقال مولانا أميرالمؤمنين وسيّد الموحدين عليه السلام[٦]: «... هو في الأشياء كلها غير متمازج بها، ولا بائن عنها، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجلٍّ لا باستهلال رؤية، بائن لا بمسافة، قريب لا بمداناة، لطيف لا بتجسّم، موجود لابعد عدم، فاعل لا باضطرار، مقدِّر لا بحركة، مريد لا بهمامة، سميع لا بآلة، بصير لابأداة، لاتحويه الأماكن، ولا تصحبه الأوقات، ولا تحدّه الصفات، ولا تأخذه السِنات، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله، بتشعيره المشاعر عُرِف أن لا مشعر له، وبتجهيره الجواهر عُرِف أن لا جوهر له، وبمضادته بين الأشياء عُرِف أن لا قرين له».

إلى غير ذلك من الكلمات القيّمة الذهبية التي خرجت من معادن الحكمة والعصمة، وهي

---

(١) توحيد الصدوق رحمه الله / ١١٨.

(٢) نفس المصدر / ١١٦.

(٣) التوبة ٦٧/٩.

(٤) مريم ٦٤/١٩.

(٥) الحشر ١٩/٥٩.

(٦) البحار ٤ / ٣٠٤.

أكثر من أن تحصى، ولعمري أنّ مثل هذه الجملات العالية الصادرة عن أمير المؤمنين وأولاده الطاهرين عليهم السلام لا تُبقي للموحّد حاجة ومنقصة في استكماله بالمعارف الحقّة والأسرار الإلهية، والمقامات الربانية من جهة.

وهي أكبر برهان للأفاضل المعتَبَرين على نبوة جدّهم خاتم المرسلين وإمامة أنفسهم صلوات الله عليهم أجمعين، فراجع ولاحظ أيّها الراكب على السفينة المنجية المحمدية، واعلم أنّ تلك الجواهر من خصائص مذهبك، ولاحظ لغيرك منها، وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون.

المقصد الرابع
في توحيد

الضابطة الأُولى: في نفي الشريك في الواجبية

الضابطة الثانية: في توحيد الصانع والمدبّر

الضابطة الثالثة: في انحصار العبادة له تعالى

الضابطة الرابعة: في نفي الضدّ والمثل وغيرهما عنه تعالى

الضابطة الخامسة: في أنّه تعالى بسيط لا جزءَ له

الضابطة السادسة: في نفي المعاني عنه تعالى

المقصد الرابع:
في التوحيد

التوحيد: إمّا في مقابل التعدد والشركة في الواجبية. وإمّا في مقابل التركب والكثرة. وإمّا في مقابل الشركة في الصنع والخلق، أو التدبير والرزق، وأمّا في مقابل تعدّد المعبودين. وإمّا في مقابل زيادة صفاته وتعدد القدماء. وأمّا في مقابل الضدّ والمثل، ففي هذا المقصد ضوابط سِتّ:

الضابطة الأُولى:
في نفي الشريك في الواجبية

لم أجد في هذا المقام مخالفاً أصلاً[١] حتى من المجوس، فإنّ ذهابهم إلى أزلية بعض الأشياء غير ظاهر في وجوبه، بل الظاهر من بعضهم إمكانه، فيكون خلافهم في الضابطة الثانية، لا في هذه الضابطة. نعم، ذهب بعض أهل السنّة إلى تعدد الواجب الوجود، كما سيأتي نقله عن التفتازاني في الضابطة السادسة. وكيفما كان فقد استدل أهل المعقول من المتكلمين والفلاسفة على وحدانية الواجب وامتناع التعدد بوجوه عديدة، وإليك ما وقفنا عليه في كتبهم:

الأول: أنّه لو تعدد الواجب وأراد أحدهم إيجاد شيء فهل يمكن للآخر إرادة إعدام ذلك الشيء أو إيجاد ضده، أو لايمكن؟ الثاني يستلزم عجز الواجب الثاني، والترجيح بلا مرجّح، وكلا الأمرين باطل. والأول مستلزم لاجتماع الضدين أو النقيضين إن وقع مراد كليهما. أو عجز إلهين، وارتفاع النقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما إن لم يقع مراد كليهما، أو عجز أحدهما والترجيح بلامرجح إن وقع مراد أحدهما دون الآخر. وبطلان الأقسام كلها دليل على بطلان المقدم، فيثبت نقيضه وهو وحدة الواجب.

أقول: ويرد عليه أولاً: أنّه أخصّ من المدّعى؛ إذ مفاده نفي الواجبين المختلفين في الإرادة، دون نفي الواجبين، كما هو المطلوب، فتأمل.

وثانياً أنّا نختار الشِقّ الثالث، وعدم وقوع مراد كليهما، وهذا لا يستلزم عجز الإلهين المفروضين؛ لأنّ القدرة والعجز إنّما يلاحظان بالنسبة إلى الأُمور الممكنة دون الممتنعة، وحيث إنّ اجتماع النقيضين أو الضدين محال فلا يمكن أن يقع تحت إرادة القادر أبداً.

وبالجملة: المقام بعينه من قبيل إرادة الشيء مع فرض تحقق علة ضده أو نقيضه، ومعلوم

---

(١) جاء في البحار ٥٩ / ٢٧٩ نقلاً عن بعضهم: أنّ الكلدانيين فرق ثلاث، ومنهم من زعم أنّ الأفلاك والكواكب واجبة الوجود في ذواتها، وأنّه لا حاجة بهذية ذواتها وصفاتها إلى موجب مدبّر خالق وعلّة البتّة... وهؤلاء الصائبة الدهرية... إلى آخره.

أقول: ولا اعتماد بمثل هذا النقل، واللّه العالم.

أنّ إيجاد الشيء مع فرض ضده أو نقيضه غير ممكن، وخروجه عن دائرة القدرة لا يستلزم العجز والنقص في القادر الفاعل، كما في عرفت مباحث قدرته تعالى.

لا يقال: هب أنّه لايستلزم عجز الإلهين، لكنه يستلزم ارتفاع النقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما. فإنّه يقال: المبرهن عليه أنّ علة عدم المعلول ليست شيئاً موجوداً خارجياً، بل هي عدم علة الوجود، فوجود المعلول مستند إلى وجود العلة وعدمه إلى عدمها.

وحينئذٍ نقول: لو أراد أحدهما وجود شيء والآخر عدمه، يكون الشيء المذكور موجوداً لا لأجل غلبة الواجب الأول على الثاني حتّى نخرج به عن الفرض، بل لأنّ عدم إرادة أحـدهما لوجود شيء لاينافي إرادة الآخر لوجوده، ألا ترى أنّ اللازم الأعمّ يتحقق بوجود أحد ملزوماته وإن عدمت البقية. هذا في النقيضين، وأمّا في الضدين اللذين لا ثالث لهما فنقول: إنّه لايوجد حينئذٍ ـ أي حين تزاحم إرادتي الواجبين ـ موضوع هذين الضدين، فينتفيان بانتفاء الموضوع وهذا النحو من الارتفاع جائز بلاشك.

وبالجملة: الجسم ـ مثلاً ـ لايوجد إلّا بحركة أو سكون على سبيل مانعة الجمع والخـلوّ، وحيث إنّ إرادتي الواجبين تعلقتا بوجودهما في الجسم المذكور في زمانٍ واحدٍ، وهو مـمتنع فيمتنع موضوعهما ولا يوجد الجسم من أصله. فهذا الدليل المشهور المسمّى بـدليل التـمانع المعروف عن المتكلمين غير صحيح عندي.

الثاني: لو فرض التعدد لكان لمجموع الواجبين وجود غير وجود الآحاد، سواء كان ذلك الوجود عين مجموع الوجودين أو أمراً زائداً عليه، ولكان هـذا الوجـود مـحتاجاً إلى وجـود الأجزاء، والمحتاج إلى الغير ممكن محتاج إلى المؤثر، والمؤثر في الشيء يجب أن يكون مؤثراً في كل واحد من أجزائه، وإلّا لم يكن مؤثراً في ذلك الشيء، وقد ادّعوا الضرورة فيه، ولا يمكن التأثير فيما نحن فيه في شيء من الأجزاء؛ لكون كل من الجزءين واجباً.

فالشريك يستلزم التأثير فيما لايمكن التأثير فيه، أو إمكان ما فرض وجوبه.

أقول: وضعفه ظاهر، ضـرورة أنّ الوجـود المـجموعي الزائـد ليس إلّا مـفهوم الوجـود الانتزاعي، وإن أُريد به نفس الوجودين فالاحتياج غير معقول أصلاً.

وبالجملة: لا وجود متأصل هناك غير وجود كل فرد.

الثالث: لو تعدد الواجب: فإمّا أن يكون بينهما تلازم في الوجود، أولا، وعلى الأول تـلزم معلوليتهما أو معلولية أحدهما كما هو شأن التلازم. وعلى الثاني يلزم جواز تحقق أحدهما مع عدم الآخر، فيلزم إمكان عدم الواجب الآخر.

أقول: وبطلانه واضح؛ لأنّه خلط بـين الإمكـان الذاتـي والإمكـان القـياسي، والمـنافي

للوجوب هو الأول، واللازم من الاستدلال هو الثاني، ولاشك أنّ الواجب ممكن ـ بالإمكان القياسي ـ بالنسبة إلى الواجب الآخر، وهذا لا ينافي وجوبه الذاتي.

الرابع: لو فرض التعدد لا يخلو: إمّا أن تكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافيتين في وجود العالم، أو لاشيء منهما كافٍ، أو تكون قدرة أحدهما فقط وإرادته كافيتين. وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامّين على معلول واحد. وعلى الثاني يلزم عجزهما؛ لأنّهما لايمكن لهما التأثير إلّا باشتراك الآخر. وعلى الثالث لايكون الآخر خالقاً فلا يكون إلهاً. أفمن يخلق كمن لا يخلق؟

أقول: لو تمّ هذا، لدل على توحيد الصانع دون الواجب فإنّه عندنا مختار، فيمكن أن يكون الواجب موجوداً وليس بخالق. مع أنّ الحجة ضعيفة، فإنّا نقول: إنّ كلا الواجبين قادر على خلق العالم. وإرادة كلٍّ منهما كافية لوجوده، لكنّ اجتماع العلتين المستقلتين على المعلول الشخصي حيث يكون ممتنعاً كان وجود الأشياء مستنداً إلى إرادة كليهما على نحو تكون إرادة كل منهما جزء العلة، لا تمامها، كما إذا حمل الاثنان حجراً يمكن لكل منهما بانفراده حمله، فإنّ قوتهما علة تامة لحمله في صورة الاجتماع، أو على نحو التبعيض بأن يكون بعض المنظومات الشمسية معلولاً لأحدهما وبعضها الآخر للآخر.

الخامس: أنّ التفرد بالصنع كمال فوق كل كمال، وسلب الكمال عن ذات الواجب محال، فلا يكون له شريك.

أقول: نطالبه بدليل استحالة مثل سلب هذا النحو من الكمال من الواجب.

السادس: أنّه تعالى غني بوجوب ذاته عمّا سواه، فيكون غنياً عن الشريك.

أقول: هذا الوجه يدل على بطلان اتخاذه شريكاً له في أفعاله للاحتياج إليه، وهو ليس بمحلّ الكلام، فإنّ المدّعى هو نفي وجود الواجب الثاني بالذات، بل نفي إمكانه، وبون بعيد بين الأمرين.

السابع: أنّ الشركة نقص؛ إذ التصرف الكامل لا يجوز لأحد الشريكين، فيكون كل منهما ناقصاً.

أقول: إن أُريد بالجواز هو الجواز التشريعي فمن البيّن أنّه لا حاكم عليهما، وإن أُريد الإمكان العقلي فقد مرَّ جوابه في إبطال الحجة الأُولى.

الثامن: أنّ كلّاً منهما إن لم يقدر على إقامة النظام كانا عاجزين عن الإلوهية، غير لائقَين بها، وإن قدر كلّ منهما عليها كان الآخر عبثاً، وإن كان أحدهما قادراً دون الآخر فهو الإله.

أقول: وهذا بيان عجيب، فإنّ الواجب ليس من صنع صانع حتى يتصور العبثية في الصنع المذكور.

التاسع: أنّ الكثرة إن كانت نوعية فبالماهيات، وإن كانت عددية: فإن كانت في الجواهر فبالمادة ولواحقها، وإن كانت في الأعراض فبالموضوعات، والواجب حيث لاماهية له ولا مادة، ولا موضوع له فهو واحد لايمكن تكثّره.

أقول: العقول العرضية لامادة ولا موضوع لها ولاماهية لهاعند المستدل، تبعاً للسهروردي الإشراقي، مع أنّها متعددة.

وبالجملة: انحصار أسباب التكثّر في الثلاثة المذكورة غير بيّن ولا مبيّن، فافهم.

العاشر: الوجود الواجبي: إمّا أن يقتضي الكثرة في نفسه، وإمّا الوحدة كذلك، أو لا يقتضي شيئاً منهما، فعلى الأول يلزم انتفاء الواجب رأساً، فإنّ الكثرة لا تحصل إلّا بالوحدة؛ إذ الوحدة مبدأ الكثرة، وهذا الواحد حيث إنّه على طباع الكثير فهو أيضاً كثير، وهكذا كل ما نفرضه واحداً فهو كثير، فلا يتحقق الواحد، فلا يتحقق الكثير، وهذا خلف. وعلى الثاني ثبت المطلوب. وعلى الثالث كان كل من الوحدة والكثرة عرضياً له فيكون معلّلاً في وحدته بالغير، ويلزمه جواز ارتفاع الواجب بالذات، وهو كماترى.

ويمكن أن يورد عليه: بأنّ الكثرة إنّما تنافي الوحدة إذا أُخذت بشرط لا، وأمّا إذا أُخذت بشرط الشيء فهي عين الكثرة، وعليه فإذا اختير الشق الأول لا دافع له. لكنّ الحقّ أنّ الواحد حيث إنّه فرد من تلك الحقيقة المقتضية للكثرة، ولا سيما أنّ الواجب تشخّصه بنفس حقيقته يتكثر وهكذا فلا يوجد فرد أصلاً.

نعم، تتوقف صحته على أصالة الوجود ووحدته، وإلّا لاتّجه عليه إشكال ابن كمّونة الآتي.

الحادي عشر: برهان الإحاطة، وهو: أنّ الواجب محيط بكل شيء، خارجياً كان أو ذهنياً، فلو فرض في الوجود واجبان للزم وجود المحيطين المطلقين، وهو غير معقول.

أقول: إن أُريد بالإحاطة: القدرة الكاملة فنمنع الملازمة؛ إذ الواجب قادر على كل ممكن، لا على كل موجود، كما مرّ بحثه في الجزء الأول. وإن أُريد بها العلم فبطلان التالي غير واضح، إذ لا مانع من تعلق علم الواجب بواجب آخر كتعلق علمه بنفسه، وهذا واضح. وإن أُريد بها قاعدة «أنّ بسيط الحقيقة كل الأشياء» فقد مرّ إبطالها، مع أنّ المستدل من المصرّين على أصالة الماهية وما وراء ذلك لا نعقل للإحاطة معنىً صحيحاً.

الثاني عشر: إنّ تعدد الواجب فكل شيء إن أوجداه مستقلين لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد. وإن أوجده أحدهما دون الآخر فهو ترجيح بلا مرجح؛ لتساوي الجميع إلى

الواجبين من جميع الجهات، وكذا تساويهما إليه، فلا معنى لاختصاص أحدهما بالإيجاد دون الآخر. وإن أوجداه معاً لاعلى سبيل الاستقلالية بأن تكون إرادة كل منهما جزءاً للعلة، ففيه: أنّ إرادة كل منهما كانت علة تامة مستقلة للفعل في صورة الانفراد، فتحوّلها إلى الجزئية في فرض الاجتماع انقلاب العلة التامة إلى الناقصة بلا تنقيص، وهو محال.

وفيه اولاً: منع الترجيح بلا مرجح؛ لأنّ الواجب مختار له أن يفعل، وله أن لا يفعل.

وثانياً: أنّ انقلاب العلة التامة الى الناقصة غير ممتنع، بل هو واقع محسوس، كما أشرنا إليه في ردّ الدليل الرابع.

الثالث عشر: التعدد لو كان منافياً للوجوب فهو، وإلّا يلزم وجود ما لايتناهى من الواجب؛ لأنّ ما أمكن من الواجب فهو ثابت.

أقول: بطلان التالي غير مسلَّم، بل هو عين الدعوى، فالبيان مصادرة.

الرابع عشر: لو تعدد الواجب: فإن قدر كل منهما على الآخر فليسا بواجبين؛ لأنّ كل مقدور ممكن. وإن لم يقدر كل منهما على الآخر فكذلك؛ لأنّ كل عاجز ممكن. وإن قدر أحدهما على الآخر دون العكس فهو الواجب وحده.

أقول: وبطلانه واضح؛ لأنّ عدم القدرة على غير الممكن ليس من العجز في شيء، كما مرّ في بحث قدرته تعالى، ولذا لايكون الواجب قادراً على نفسه، خلافاً لبعض البسطاء النواصب.

الخامس عشر: لو كان في الوجود واجب آخر لبانت آثاره وظهرت آياته.

أقول: وهذا الدليل موقوف على إحراز استناد الكائنات إلى إرادة الواجب الأول، وهو أول الكلام في المقام. نعم، نقل عن مولانا أميرالمؤمنين أنه قال لابنه الحسن المجتبى صلوات الله عليهما وآلهما[1]: «واعلم أنّه لو كان لربك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت صفته وفعاله، ولكنّه إله واحد كما وصف نفسه، لايضاده في ذلك أحد ولا يحاجه، وأنّه خالق كل شيء» انتهى.

أقول: هذا الاستدلال لمثلهما عليهما السلام متين، لعلمهما الكثير، فيريان استناد الأشياء إلى الواحد القيوم. وأمّا لنا فلا؛ إذ من المحتمل أن يكون للواجب الثاني رسل وآثار في بقية المنظومات الشمسية والكرات السامية.

السادس عشر: التعدد يستلزم نفي الممكن الموجود رأساً؛ للتدافع الحاصل بين الواجبين في التأثير، فإنّ كلّاً منهما يمنع الآخر عن الفاعلية حتى يكون هو المؤثر التام.

---

(١) على ما في البحار ٣ / ٢٣٤.

وضعفه ظاهر، ضرورة عدم التدافع بين العالِمين بالواقعيات، الحكيمَين في إبداع الموجودات. ويمكن إرجاع هذا التلفيق إلى الحجة الأُولى، ولكن قد عرفت أنّها أيضاً غير صحيحة.

السابع عشر: الاحتياط يقتضي نفي الشريك؛ إذ لا ضرر من قبل الواجب المجهول، وإلّا للزم العقاب بلا بيان. وأمّا من قبل الواجب المعلوم فالعقاب مقطوع، ولا أقلّ من احتماله؛ إذ الشركة نقص في كبريائه.

أقول: وهذا تلفيق غريب؛ فإنّ الاحتياط راجع إلى البناء القلبي جوازاً وحرمة، ولا نظارة له إلى نفي الشريك واقعاً كما هو المقصود.

الثامن عشر: لايمكن تعدد الواجب، وإلّا فالتعيّن الذي به الامتياز إن كان نفس الماهية الواجبة أو معلّلاً بها أو بلازمها فلا تعدد، وإن كان معلّلاً بأمر منفصل فلا وجوب بالذات؛ لامتناع احتياج الواجب في تعيّنه إلى أمر منفصل؛ لأنّ الاحتياج في التعيّن يقتضي الاحتياج في الوجود؛ إذ الشيء ما لم يتعيّن لم يوجد.

أقول: إتمام الشِقّ الأول من هذا الدليل موقوف على إبطال شبهة ابن كمّونة الآتية، وإلّا فجوابه واضح كما لا يخفى.

التاسع عشر: لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكلٍّ منهما تعيّن ضرورة، وحينئذٍ: إمّا أن يكون بين الوجوب والتعيّن لزوم، أو لا؟ فإن لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعيّن، وهو محال؛ لأنّ كل موجود متعيّن، أو جواز التعين بدون الوجوب، وهو ينافي كون الوجوب ذاتياً، بل يستلزم كون الواجب ممكناً، حيث تعيّن بلا وجوب. وإن كان بين الوجوب والتعيّن لزوم: فإن كان الوجوب بالتعيّن لزم تقدم الوجوب على نفسه، ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب. وإن كان التعيّن بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب؛ لأنّ تعيّن المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه. وإن كان التعيّن والوجوب لأمر منفصل لم يكن الواجب واجباً بالذات؛ لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعيّن إلى أمر منفصل، وهو ظاهر.

أقول: إذا اختِير كون التعيّن بالوجوب أو أنّ كليهما بالذات لا دافع عنه. وأمّا قوله: «لزم خلاف المفروض» فهو ممنوع؛ لاحتمال أنّ لكلّ واجب حقيقة متبائنة مع حقيقية الآخر، كما سيأتي في شبهة ابن كمّونة.

العشرون: لو فرض إلهان: فإمّا أن يصح عليهما التخالف، أو لا، والأول محال؛ لكونه مستلزماً للعجز، على ما مرَّ في برهان التمانع. وكذا الثاني؛ للزوم أن لا يقدر شيء منهما على ما

يخالف الآخر فيلزم عجزهما.

أقول: هذا راجع إلى برهان التمانع فلا يحسن ذكره في قباله، وجوابه أيضاً يعلم ممّا تقدم.

الواحد والعشرون: لو فرض إلهان لابد من امتياز كلٍّ منهما عن الآخر، وما به الامتياز إن كان معتبراً في الإلهية لم يكن الخالي عنه إلهاً. وإن لم يكن بمعتبر فيها لم يكن الاتصاف به واجباً، فيفتقر إلى المخصّص، فالموصوف به محتاج فلا يكون بإله.

أقول: ويرد عليه: أنّ امتياز كلٍّ منهما محصّل للإلهية.

وبالجملة: خصوصية كلٍّ منهما توجب الإلهية بلا حصر واختصاص، فالبرهان غير تام.

الثاني والعشرون: لو فرض إلهان لكانا ممتازين، وما به الامتياز إن كان صفة كمال فالخالي عنها ناقص. وإن لم يكن صفة كمال فالموصوف به لايكون كاملاً، بل ناقص، والناقص لايكون إلها.

أقول: ما به الامتياز في كلٍّ منهما يكون كمالاً، ففقدانه كمال الآخر لايستوجب نقصانه، فكلٌّ منهما فاقد لكمال الآخر ولكنه ليس بناقص.

ودعوى استحالة مثل هذا الفقدان على الواجب محتاجة إلى إقامة دليل، فتدبّر.

الثالث والعشرون: لو تعدد الواجب بالذات لايكون بينهما علاقة لزومية، فإنّ الملازمة بين الشيئين لا تنفكّ عن معلولية أحدهما للآخر أو معلولية كلٍّ منهما لأمر ثالث، وهي خرق فرض الواجبية لهما، فإذن لكلٍّ منهما مرتبة من الكمال وحظّ من الوجود والتحصل لايكون هو للآخر، ولا منبعثاً عنه ومترشّحاً من لدنه، فيكون كل واحد منهما عادماً لنشأة كمالية، وفاقداً لمرتبة وجودية، سواء كانت ممتنعة الحصول له، أو ممكنة. فذات كل منهما ليست محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال، بل يكون ذاته بذاته مصداقاً لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية، فلا يكون واحداً حقيقياً. والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي، فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصل، وكمال الوجود جامعاً لجميع النشات الوجودية ... إلى آخره.

وادّعى هذا المستدل أنّ هذا البرهان مختص به ولم يذكر أحد قبله، ولكنه موقوف على أنّ بسيط الحقيقة كل الأشياء، كما هو ظاهر، وحيث إنّا هدمنا أساس تلك القاعدة وأبطلنا أُصولها فيما مضى، ولذا لم نلتزم أيضاً بأنّ الواجب واجب من جميع جهاته كما مّر في الجزء الأول، فلا محالة يسقط هذا البرهان.

الرابع والعشرون: لو فرضنا موجودين واجبَي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم ومتغايرين بحسب ذاتيهما بأمر من الأُمور، وما به الامتياز: إمّا أن يكون تمام الحقيقة في كلٍّ

منهما، فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجاً عن حقيقة أحدهما، وهو مستحيل؛ لما مرَّ من أنّ وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب. وإمّا أن يكون جزء حقيقته، فيلزم التركيب فيه، والتركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء، وكل محتاج ممكن وإمّا أن يكون خارجاً عن الحقيقة، فيلزم أن يكون الواجب في تعيّنه محتاجاً إلى غيره؛ لان تعيّن الشيء إذا كان زائداً على حقيقته عرضياً لها يلزم أن يكون معلّلاً؛ لأنّ كل ما هو عرضي لشيء فهو معلّل إمّا بذلك الشيء وهو ممتنع؛ لأنّ العلة بتعينها سابقة على المعلول وتعينه، فيلزم تقدم الشيء على نفسه. وإمّا بغير ذلك الشيء فيكون محتاجاً إليه في وجوده، كما في تعينه؛ إذ التعيّن للشيءِ إما عين وجوده، أو في مرتبة وجوده، والاحتياج في الوجود ينافي وجوب الوجود لذاته.

أقول: وعليه إشكال مشهور، وقد سمّاه بعضهم بافتخار الشياطين، بل نقل عن بعض المحققين أنّه قال: لو أدركت ولي العصر ـ عجّل الله فرجه ـ ما طلبت منه معجزة سوى حلّ هذا الإشكال! وهو شبهة ابن كمّونة، من أنّه «لِمَ لايجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكُنه، مختلفتان بتمام الحقيقة فيكون كل منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً، فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المتنزع عن نفس ذات كل منهما، والافتراق بصرف حقيقة كل منهما».

قال صاحب الأسفار في إلهيّاتها: والشبهة مما أوردها هو ـ أي صاحب الإشراق ـ أوّلاً في المطارحات تصريحاً وفي التلويحات تلميحاً، ثم ذكرها ابن كمّونة، وهو من شرّاح كلامه في بعض مصنفاته، واشتهرت باسمه، ولإصراره على اعتبارية الوجود، وأنّه لا عين له في الخارج تبعاً لهذا الشيخ الإشراقي، قال في بعض كتبه: إنّ البراهين التي ذكروها إنّما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية، وأمّا إذا اختلف فلابد من برهان آخر ولم أظفر به إلى الآن، لكنّ القائلين بأصالة الوجود ـ وفي طليعتهم صاحب الأسفار ـ أجابوا عن الشبهة المذكورة: بأنّ مفهوم الوجود وإن كان منتزعاً من الماهية بسبب عارض لكنّه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته، فإذن نسبته إلى الوجودات الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية إلى الماهيات، كالإنسانية من الإنسان والحيوانية من الحيوان، حيث ثبت أنّ اشتراكها معنىً تابع لاشتراك ما تنتزع هي منه، وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه، فإنّ الإنسانية ـ مثلاً ـ مفهوم واحد ينتزع من ذات كل إنسان، ولا يمكن انتزاعها من ماهية فرس أو بقر أو غير ذلك. فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدقت هي عليها بحسب ذاتها معنى، سواء كان ذلك المعنى جنساً أو نوعاً. فإذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركاً بينهما، كما هو مسلّم عند الخصم، وكان ما بإزائه من الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ

انتزاع الموجودية المصدرية مشتركاً أيضاً بوجه ما، فلابد من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات؛ إذ جهة الاتفاق بين الشيئين إذا كانت ذاتية لابد وأن تكون جهةالامتياز والتعين أيضاً ذاتية، فلم تكن ذات كلٍّ منهما بسيطة، والتركيب ينافي الوجوب.

أقول: فالشبهة بناءً على أصالة الوجود ووحدته وإن اختلفت مراتبه مندفعة، وأما بناءً أصالة الماهية أو تباين الوجودات الأصيلة ـ كما عليه طائفة من المشّائين ـ فهي غير قابلة للدفع. نعم، حاول بعضهم إبطالها على مبنى أصالة الماهية أيضاً، لكنّ ما ذكره غير واضح.

واعلم أنّا سنبرهن ـ ببراهين شديدة القوة ـ أنّ صفاته الكمالية عين ذاته تعالى، وهذه العينية لا تعقل إلّا بناءً على أنّ الواجب الوجود وجود بحت؛ إذ الماهية مثار الكثرة والمغايرة، فهذا دليل قطعي على أصالة الوجود في الواجب وإن قلنا بأصالة الماهية في الممكن. هذا من جهة.

ومن جهة ثانية: أنّ ما ذهب إليه بعض المشّائين من تباين الوجودات يقيني البطلان، فيظهر من ذلك ما هو الأساس لإبطال الشبهة المذكورة من أصالة الوجود ووحدته مفهوماً وإن اختلفت مراتبه كما عليه البهلويون. وعلى ضوء ذلك تتمّ هذه الحجة والحجة التاسعة عشرة والحجة الثامنة عشرة، وإذا انضمّ إليها الحجةالخامسة والعشرون تكون أدلة التوحيد القويمة أربع.

الخامس والعشرون: النقل كتابا وسنّةً، بل توحيده تعالى من أوضح الضروريات الإسلامية وأبده البديهيات الدينية. وظاهر أن حجّية الشرع لا تتوقف عليه، وإنّما تتوقف على وجوده وعلمه وقدرته وحكمته، فإذا عرفنا الله بهذه الصفات بدلالة العقل ثم أخبرنا الله بتوحيده يحصل القطع بصدقه، وهذا ظاهر.

لا يقال: الواجب إن أمكن تكثّره فقد وجب لقاعدة الملازمة، وإلّا فهو مستحيل عقلاً، فأين مورد التعبد. فإنّه يقال: هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت وقضاء العقل، فإنّه إن أدرك إمكانه يقطع بوقوعه، وإن أدرك عدم إمكانه يحكم باستحالته. وأمّا إذا شك في إمكان التكثر المذكور وعدمه ولم يهتدِ إلى أحد الطرفين فينفعه إخبار الشارع المحيط بالواقع المعصوم عن الخطأ والكذب. ثم إنّ إخبار الشارع وإن كان ناظراً إلى نفي الوقوع ـ فتدبر ـ لكنه ينفي إمكان الشريك قهراً؛ لانتفاء الإمكان الخاص في حق الواجب، كما ذكرنا في الجزء الأول.

السادس والعشرون: تعدّد الواجب الوجود مستلزم لمحدودية كلّ منها أو عنهم فيكون الواجبان أو الواجبون ذوو ماهيته، فإن الحدّ هو الماهية.

فلا يكون أحدهم أو أحدهما بوالجب فإن واجب الوجود غير محدود ولا بمتناه وهذا البرهان الأخصر لا يتوقّف على سوى استحالة الحدّ على الوجود المطلق.

الضابطة الثانية:

في توحيد الصانع

الوحدة في الوجوب تستلزم الوحدة في الصنع، وأنّه لا صانع غير الواجب القديم، فإنّه لو تعدد لكان الصانع الثاني ممكناً، والممكن محتاج في وجوده إلى الواجب حدوثاً وبقاءً فضلاً عن احتياجه إليه في أفعاله. فأنّى له الاستبداد والاستقلال في صنعه وإيجاده؟ فكل صانع مصنوع له تعالى في وجوده مستفيض عنه في أفعاله. ﴿قل من ربّ السموات والأرض﴾ ﴿قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولاضراً﴾[1] ﴿قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾[2]، ﴿قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾[3].

وأمّا إذا أعمضنا النظر عن التوحيد الوجوبي، فهل لنا سبيل إلى إثبات وحدة الصانع، أم لا؟ ذهب الفلاسفة إلى الأول، ودليلهم عليه يلتئم من أمور:

١ ـ إنّ شكل العالم الطبيعي كروي.

٢ ـ انحصار العالم في هذا العالم. ومراده من العالم، الكرّة الأرضية!![4]

٣ ـ امتناع الخلأ.

٤ ـ العالم موجود شخصي لا بمجرد الاتصال والاجتماع، كوحدة الدار ـ مثلاً ـ الحاصلة من اجتماع اللِبن والطين وغيرهما، بل له وحدة طبيعية كما تدل عليها وجوه ثلاثة:

الأول: أنّ العقل والنفس الكلّيين يوجبان وحدة العالم، فهو إنسان كبير، كما يوجب العقل والنفس الجزئيين وحدة الإنسان الصغير. وللعرفاء كلمات عجيبة حول تطبيق أجزاء العالم

---

(١) الرعد ١٣/١٦.

(٢) الرعد ١٣/١٦.

(٣) الرعد ١٣/١٦.

(٤) والعالم علماء العصر هي مأة وخمسة وعشرون بلياراتمن المجرّات وكلّ مجرّة تشتمل على مليارات أو مئات آلاف من الكرّات.

على أجزاء الانسان.

الثاني: أنّ الوجود في الكل عين الهوية والوحدة الحقّة الظلّية، ولا سيما بالنظر إلى وجهه إلى الواجب الوجود فإنّه ظلّ له، وظلّ الواحد واحد.

الثالث: ارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض وتلازمها، وهو يستلزم الانتهاء إلى علة واحدة. فكل جسم وجسماني ينتهي وجوده إلى تلك العلة.

فإنّ العقول والنفوس التي أثبتوها هي إمّا علل متوسطة لهذه الأجسام، أو صور مدبرة لها متصرفة فيها. وثبوت مجردات لاتكون عللاً ولا مدبرات لهذا العالم غير معلوم، بل هي غير موجودة، فالكل منتهٍ إلى القيوم الواحد.

٥ ـ استحالة اجتماع العلتين المستقلين على معلول واحد. فاذا تمهّدت هذه الأُمور نقول:

لو فرض عالم آخر وراء عالمنا لكان كروياً، بحكم المقدمة الأُولى، والكرتان إذا لم تكن إحداهما محيطة بالأُخرى لزم الخلأ فيما بينهما؛ لأنّ تماس الكرتين بالنقطة والخلأ محال، بحكم المقدمة الثالثة. وعليه فقد تمّت المقدمة الثانية، وأمّا المقدمة الرابعة والخامسة فهما مبينتان، بل الخامسة مسلّمة عند العقلاء، ويثبت من جميع ذلك وحدة الصانع جلّ جلاله.

أقول: المقدمات ـ سوى خامستها ـ بأسرها ممنوعة باطلة، ولاسيما الرابعة فإنّها سخيفة جداً، فهذه التلفيقات المبنيّ أكثرها على الهيئة البائدة قد اتضح فسادها في هذه الأعصار، فلا نشتغل بتفاصيلها ونقدها ونقضها.

نعم، في صحيحة هشام بن الحكم[1]، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما الدليل على أنّ الله واحد؟ قال: «اتصال التدبير، وتمام الصنع كما قال عزّوجلّ: ﴿لو كان فيها آلهة إلّا الله لفسدتا﴾[2].

وهي غير ناظرة إلى الوجه المتقدم كما هو ظاهر، وأمّا سبكها في قالب البرهان فهو لم يتيسّر لي. وفوق كلّ ذي عِلم عليم.

فالمتحصّل: أنّ تعدد الصانع المستقل غير معقول من جهة وحدة الواجب؛ لأنّ كل ممكن فهو مستند إليه. وأمّا بعنوانه فلا دليل على وحدة الصانع. ومنه يظهر بطلان قول المجوس وأشباههم بتعدد الخالق.

وأمّا الصانع غير المستقل فقد نفاه المجبّرة ـ أتباع جهم بن صفوان، ومقلّدوا إسماعيل الأشعري، وقالوا: لامؤثر في الوجود إلّا الله.

---

(١) البحار ٣ / ٢٢٩.

(٢) الأنبياء ٢١/٢٢.

وهذه هي المسألة المعروفة بـ«مسألة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين»، ومسألة عموم إرادة الله تعالى، وبعض مسألة التوحيد الفعلي. وهي مسألة معضلة قد زلّت أقدام كثير من الأقوام، وسنتعرض لها في المقصد الخامس إن شاء الله من هذا الكتاب.

وملخّص كلامنا هنا: أنّه لا حول ولا قوة إلّا بالله العظيم، وأنّ الله خالق كل شيء، وأنّه ما يشاؤون إلّا أن يشاء الله، ولكن مع ذلك الكفر والفسوق والقبائح من سوء أفعال الناس. فسبحان من تنزّه عن القبيح والفحشاء، ولا يدخل في ملكه إلّا ما يشاء، وهذا هو الأمر بين الأمرين الذي لم تصل إليه أفهام أكثر الناس، وبيّنه آل محمدٍ عليهم السلام لشيعتهم بياناً شافياً، وهو أوسع مما بين الأرض والسماء، وهو المنزلة بين المنزلتين، وهو اللطف من ربك، وهو سرّ الله، وهو ما وصل إلى الأئمة[1]. فلا إلى الجبر الشنيع، ولا إلى التفويض الفضيح، أيّها المسلم العاقل، بل إلى ما يقول به كتاب الله وعترة رسوله عليهم السلام، فإنّهم السفينة المنجية من تيّار الجهالة والضلالة.

وستجد مطلوبك ـ إن كنت طالباً للحق ـ منّا فيما بعد إن شاء الله، وستتيقن أنّ المعتقد بعموم قوله تعالى: ﴿قُلِ اللهُ خالِقُ كلِّ شيءٍ﴾[2] ليس إلّا الامامية! فلا تعجب، واصبر فإنّ الصبر مفتاح الفرج.

توحيد التدبير:

وأعلم كما صانع العالم وخالق الكون وأحد لا شريك له في الإيجاد والإبداع والتكوين والخلق، كذلك هو المدبّر والمتصرّف في الكون، ولا مدبّر ولا مربّي ولا محوّل إلّا اللّه تعالى وأن الملائكة المدبّرات يعملون بأمره وإذنه وقوته تعالى، فإنّه لا حول ولا قوّة إلّا باللّه تعالى.

فالإرادة المؤثرة في الابتداء والاستدامة هو إرادة اللّه النافذة المدبّرة. سبحانه وتعالى عمّا يشركون.

---

(١) هذه تعابير الروايات الواردة في المقام.

(٢) الرعد ١٣/١٦.

الضابطة الثالثة:

في انحصار العبادة له تعالى

بعد ما ثبت التوحيد الذاتي والفاعلي فقد ظهر أنّه لا مستحق للعبادة إلّا الله الواحد القهار، وبيان ذلك يتمّ في ضمن فوائد:

الفائدة الأُولى: العبادة بمعنى الخضوع والتذلّل والطاعة، ويراد منها في عرف المتشرعة هذا المعنى بعينه، لكن بنحو التألّه. فالعبادة هي الخضوع محفوفاً ببناء القلب بجعله شعاراً وتديناً.

وحاصل مقصودنا في هذا المقام: أنّه لا يستحق أحد أن يُتألّه له إلّا الواجب الخالق ﴿قُل إنّما أُمرت أن أعبدَ الله ولا أُشركَ به﴾(١).

نعم، مطلق الخضوع وإن لم يكن عن تألّه لا يخص الله سبحانه، لعدم دليل عليه من العقل والشرع، بل يحوز لغير الله تعالى أيضاً، كما تقتضيه الفطرة الإنسانية في أخلاقه الاجتماعية ونظمه المدنية، بحيث لولاه لاختلّت السلاسل الأدبية، فكيف يأمر الله تعالى بإهماله وهو مدبّر النظام؟! بل هو سبحانه أكّد هذه السيرة العقلائية بقوله مخاطباً لنبيه: ﴿واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين﴾(٢). لكنه إذا لم يستلزم الخضوع للغير وطاعته نقصاً في الغاية الخلقية، وإلّا يحرم بتاتاً؛ لأنّ الغاية المذكورة فوق الغايات وغاية النهايات. قال الله سبحانه: ﴿ولا تُطع منهم آثماً أو كفوراً﴾(٣). حتى وإن كان هذا الغير رباً صغيراً كالأبوين ﴿وإن جاهداك على أن تُشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما﴾(٤). ومن هذا القبيل: السجود لغير الله تعالى ولو على غير نحو التألّه، لقوله تعالى: ﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي

---

(١) الرعد / ٣٦.

(٢) الشعراء ٢٦/٢١٥.

(٣) الإنسان ٧٦/٢٤.

(٤) لقمان ٣١/١٥.

خلقهنّ﴾[(١)]، وقد أجمع المسلمون عليه أيضاً[(٢)].

وعلى الجملة: أنّ الخضوع على أنحاء:

فمنها: الخضوع بنحو التديّن والتألُّه، وهذا النحو مختصّ بالله سبحانه، ولا يجوز إشراك أحد غيره فيه، ومن أشرك فيه غيره ـ ولو كان هذا الغير رسولاً كريماً ـ كان خارجاً عن الإسلام وداخلاً في زمرة المشركين.

قال الله تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلّا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾[(٣)]، وقال تعالى: ﴿وقضى ربك أن لاتعبدوا إلّا إيّاه﴾[(٤)]، وقال تعالى: ﴿إنّكم وما تعبدون من دون الله حَصَب جهنم أنتم لها واردون لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها وكل فيها خالدون﴾[(٥)].

ومنها: الخضوع بنحو التدين دون التألّه، وهذا كما في خضوع الناس للأنبياء والأوصياء عليهم السلام، بل للعلماء. وهذا جائز بلا إشكال، كيف وقد أمرالله الناس بخضوعهم لوالديهم كما في القرآن: ﴿واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة﴾[(٦)]، فتأمل.

وفي الحقيقة أنّ هذا الخضوع لله تعالى؛ لأنّه يقع من المكلف بأمر الله تعالى، ولا داعي له في ذلك سوى امتثال أمره والإتيان بحكمه، فالخضوع للأنبياء والأولياء وإن كان عن تدين وجعله شعاراً إلّا أنّه ليس بنحو التألّه واتخاذهم آلهةً ومعبودين مستحقين للعبادة ذاتاً، بل لأجل تعيين الله إيّاهم وفرضه طاعتهم علينا، فبين الطاعتين فرق، ولعله من أجل هذا الفرق كرر كلمة «أطيعوا» في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾[(٧)]، فكأنّ الآية مخبرة بأنّ طاعة الله تغاير طاعة الرسول والولي، ويدخل في هذا القسم سجود الملائكة لآدم عليه السلام على الأظهر.

نعم، لو كان الذي يخضع له تديناً غير منصوب من قبل الله تعالى يكون الخاضع له مشرِّعاً

---

(١) فصلت ٤١/٣٧.

(٢) أمّا ما نُسب إلينا من جواز السجود لقبور أئمتنا ولتربة قبورهم فهو افتراء جلي وكذب علني علينا، ﴿وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ وبالجملة: نحن نسجد على التربة الحسينية لا لها، بل لله تعالى.

(٣) آل عمران ٣ / ٦٤.

(٤) الإسراء / ٢٣.

(٥) الأنبياء / ٩٩.

(٦) الإسراء / ٢٤.

(٧) النساء ٤/٥٩.

ومبتدعاً وضالاً، بل ربما يصير كافراً.

ومنها: الخضوع بغير تدين، وهذا سائغ جائز من كل أحد لكل أحد كما دريت، إلّا أن يصادم ذلك عنواناً محظوراً آخر فيحرم.

الفائدة الثانية: دواعي الخضوع للغير أُمور:

١ ـ دفع الضرر الحاضر أو المترقب.

٢ ـ جلب المنفعة.

٣ ـ تحصيل رضى هذا الغير.

٤ ـ أداء شكر النعمة.

٥ ـ استعظامه واستحقاقه العبادة لعظمته وفخامته من دون طمع إلى نعمته، ولاخوف من نقمته، ولا أداء لنعمته، بل وإن لم تكن له نعمة.

وهذه الدواعي مما لاشك في صحتها ووقوع الخضوع من العقلاء لأجلها.

كما أنّه لاشك في صحة العبادة التي يعملها المكلفون لله تعالى بداعي تحصيل رضائه أو استعظامه وإن لم يعلم الأخير من غير المعصومين. وأمّا إتيانها بداعي دفع الضرر أو جلب المنفعة ففيه خلاف.

فعن الشيخ البهائي ﷺ[١]: ذهب كثير من علماء الخاصة والعامة إلى بطلان العبادة إذا قصد بفعلها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب، وقالوا: إنّه منافٍ للإخلاص، بل نقله في المستمسك عن المشهور[٢]، بل عن الفخر الرازي[٣] اتفاق المتكلمين على البطلان.

وعن العلّامة الحلّي ﷺ في جواب المسائل المهنّائية: اتفاق العدلية على عدم استحقاق الثواب بذلك.

أقول: والحق صحة العبادة وترتب الثواب عليها[٤]، وإن أُتي بها بداعي دفع الضرر أو جلب المنفعة كما هي من المسلّمات الفقهية في الأعصار الأخيرة، ويدل عليها قوله تعالى: ﴿وادعوه

---

(١) الكشكول / ٢٢٣.

(٢) ٤ / ٦٧.

(٣) مصباح الفقاهة / ٤٦٥.

(٤) أقول: الظاهر اعتبار قصد الأمر، أو رجاء المحبوبية في موارد الاحتياط، في كل عمل عبادي أبداً، وإن اختلف داعي هذا القصد، فربما يكون حبّ الله تعالى، وربّما أهليته تعالى للعبادة، وربّما شكراً لنعمائه، وربّما دفعاً لعقابه، وربّما جلباً لنعمه، وغير ذلك، وعليه لعل النزاع بينهم يكون لفظياً؛ إذ المدّعي للتعميم يدّعي التعميم في الدواعي دون أصل القصد، فأفهم.

خوفاً وطمعاً﴾[١]، وقوله: ﴿ويدعوننا رغباً ورهباً﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً﴾[٣]. ويدل على صحة المأتيّ به بالداعي الرابع قوله: ﴿لئن شكرتم لا زيدنكم﴾[٤] كما قيل.

هذا، وقال بعض المفسرين[٥] بعد ما نقل اتفاق المتكلمين على أن من عبد ودعا لأجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تصح عبادته: والتوفيق بين الآية والقول: أنّ المراد من قوله: ﴿وادعوه خوفاً وطمعاً﴾[٦] الخوف من وقوع التقصير في الشرائط المعتبرة في الامتثال الذي وقع، والطمع في حصول الشرائط وقبولها بكرمه وفضله، فحصل التوفيق، ويؤيد هذا المعنى نحو قوله تعالى: ﴿يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة﴾[٧].

أقول: ما ذكره خلاف الظاهر، والقول المذكور غير ظاهر، ضرورة صحة عبادة المسلمين شرعاً، مع أنّهم لا يؤتونها إلّا لخوف العقاب ـ كما هو الأكثر ـ أو لطمع الثواب قطعاً[٨]. ولا يمكن لأحد أن يلتزم ببطلان أعمالهم شرعاً، فالصحيح أنّ هذه الدواعي الخمسة كلها علل للخضوع للخالق والمخلوق، وإن كان بعضها أفضل من بعض.

ففي صحيحة هارون بن خارجة: «العبادة ثلاث (العباد ثلاث نسخة): قوم عبدوا الله عزوجل خوفاً فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأُجراء وقوم عبدوا الله حباً له فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادة»[٩].

الفائدة الثالثة: العبادة بنحو التألّه مختصة بالله سبحانه، فإنّه الواجب الخالق، ولا تجوز لغيره؛ لِما صرح به القرآن المجيد في جملة من آياته. وأمّا الخضوع لا بهذا العنوان فهو وإن كان جائزاً لغيره، بل ربما يكون لازماً عقلاً أو شرعاً، غير أنّ المستحق له واقعاً أيضاً هو الله تعالى فقط؛ لأنّ غيره ممكن، وكل ممكن محتاج في قوام وجوده وصدور أفعاله إليه حدوثاً وبقاءً،

---

(١) الأعراف ٥٦/٧ .

(٢) الأنبياء ٩٠/٢١.

(٣) السجدة ١٦/٣٢.

(٤) ابراهيم ٧/١٤.

(٥) مقتنيات الدرر ٣ / ٣٤٣.

(٦) الأعراف ٥٦/٧ .

(٧) المؤمنون ٦٢/٢٣.

(٨) إلّا أن يقال: إنّ الخوف أو الطمع يكون داعياً لهم لإتيان العبادة بقصد الأمر.

(٩) أُصول الكافي ٢ / ٨٤.

فكل مستفيض استفاد من أحد شيئاً فقد استفاض من الله تعالى؛ لأنه مسبّب الأسباب، وأنّه خالق كل شيء، وأنّه المؤلّف بين القلوب ﴿أمّن يجيب المضطرّ إذا دعاه ويكشف السوء﴾، فحصول الدواعي المترتبة عليها العبادة لا يمكن إلّا من الله وله، فإنّه القادر العالم بكلّ شيء والكلّ من عنده، فلا دافع ولا معطي إلّا هو، وهو المستجمع لجميع صفات الكمال، فلا استعظام إلّا له، وهو الباقي الأبدي المؤثر فلا يهم إلّا تحصيل رضائه، فالحمد والشكر والخضوع والحاجة والمدد كلها له وإليه ومنه، وما بكم من نعمة فمن الله، و﴿إن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ فإيّاك نعبد وإيّاك نستعين.

ومما يدل على انحصار مطلق الخضوع به تعالى بالنظر الدقي: أنّ كل منعم إنّما ينعم على غيره بداعٍ راجع إلى نفسه أولاً من تحصيل شوكة، أو نفوذ كلمة، أو تسكين عاطفة، ولا أقلّ من إرضاء الله سبحانه واستحقاقه ثوابه الأُخروي أو فضله الدنيوي ﴿وإن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم﴾(١). وأمّا إنعام الله سبحانه على عباده فليس لغرض عائد إليه أصلاً، كما يأتي بحثه في المقصد الخامس إن شاء الله. وأيضاً كل إحسان وعمل من كلّ أحد لايكون خالياً عن نقصٍ ما؛ لعدم إحاطة المحسن بجميع الجهات الواقعية، بخلاف إحسان الحكيم فإنّه على وفق الحكمة والمصلحة، ﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾(٢)، فهو أحقّ بالخضوع والعبادة، وغيره مستأهل له عرضاً.

الفائدة الرابعة: الذي يجب على المسلم ويشترط في صحة إسلامه هو أن يعتقد بوحدانية الله تعالى، وأنّه لا شريك له في الخلق، واستحقاق العبادة، ولا يجب الاعتقاد باستحالة الشركة وامتناع الشريك؛ لعدم دليل عليه عقلاً وشرعاً، ومن هنا يمكن أن يقال: إنّ الخبر المقدّر في كلمة «التوحيد» هو لفظ موجود، وما أُورد عليه من عدم دلالته على نفي إمكان إله آخر غير وارد، فإنّ الاعتقاد به غير لازم وإن كان حقاً في الواقع.

ثم إنّ الشرك في كلٍّ من الواجبية والصانعية والعبادة يستلزم الشرك في الآخر. نعم، الشرك في الواجبية لا يستلزم الشرك في الصانعية، وأمّا العكس فاللزوم ثابت، كما لايخفى على المتأمل فتأمل.

ثم إنّ الاعتقاد بالشركة في كل هذه المقامات الثلاثة وإن يوجب خروج الشخص عن الإسلام لكنّه من جهة دلالة الشرع دون العقل، كما هو واضح.

تنبيه: وأمّا التوحيد في الرزق فسيأتي في المقصد الخامس إن شاء الله.

---

(١) الإسراء ١٧/٧.

(٢) الإسراء ١٧/٨٤.

الضابطة الرابعة:

في نفي الضدّ والمثل وغيرهما عنه تعالى

الضدّ[١] يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحلّ «كالصورة»، أو الموضوع «كالعرض» مع التنافي بينهما غايته، ويطلق أيضاً على مساوٍ في القوة وممانع. والمثلان ذاتان وجوديتان يسدّ كلّ منهما مسدّ صاحبه في الموضوعية، فيقال: زيد إنسان، مكان أن يقال: بَكر إنسان[٢].

المشابهة: وحدة الشيئين في الكيف. المساواة: وحدتهما في الكمّ، والمناسبة في الاضافة «كالأخوين في الأُخوة»، والمشاكلة في الخاصة، والمطابقة في اتحاد الأطراف، والموازاة في اتحاد وضع الأجزاء، «كخطّي القطار»، والمجانسة في الجنس، والمماثلة في النوع، والتماثل في الفصل، كما قيل.

وحيث إنّ الحلول وقبول التعدد في الوجوب وعروض الأعراض والتركب عليه تعالى ممتنعة عقلاً كما عرفت، فلا ضدّ له ولا مثل ولا مشابه ولا مساوي ولا مناسب ولا مشاكل ولا مطابق ولا موازي ولا مجانس ولا مماثل ولا متماثل، وكلّ ذلك ظاهر.

وعن أبي هاشم الاعتزالي: أنّه جعل ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات، وإنّما تخالفها بحالة توجب الأحوال الاربعة ـ أي العالمية والقادرية والحييّة والموجودية ـ وهي الإلهية.

أقول: وسيأتي بطلان الأحوال المذكورة، مع أنّ التساوي في الذات يستلزم التساوي في اللوازم، فيلزم إمكان الواجب ووجوب الممكن، وهو ضروري الاستحالة.

---

(١) كل شيئين متغائرين: إمّا متخالفان، أو متماثلان، أو متقابلان. والمتقابلان: إمّا متناقضان، أو ضدّان، أو متضائفان، أو عدم وملكة.

(٢) الدليل على امتناع اجتماع المثلين هو: أنّهما لو اجتمعا في محلّ واحد: فإما أن لا يتمايزا فليس في البين مثلان، وهذا خلف، وإمّا أن يتمايزا فليسا في محلّ واحد فليسا بمجتمعين.

الضابطة الخامسة:
في أنّه تعالى بسيط لا جزء له

الأجزاء: إمّا موجودة بوجود واحد في العين، وإمّا موجودة بوجودات متعددة. وعلى الأول إمّا أن تعتبر في الذهن لا بشرط فهي الأجزاء الحملية، وإمّا أن تعتبر بشرط لا فهي الأجزاء الوجودية الذهنية، كالمادة والصورة الذهنيتين. وعلى الثاني: إمّا أن تكون متباينة في الوضع فهي الأجزاء المقدارية، وإمّا ليس كذلك، فهي الأجزاء الخارجية كالمادة والصورة الخارجيتين(١).

ثم إنّ البرهان على امتناع تركّبه ولزوم أحديته تعالى من وجوه:

١ ـ الأجزاء المفروضة: إمّا ممكنة بأسرها، وإمّا واجبة كذلك، وإمّا بعضها ممكن وبعضها واجب، ولاشقّ رابع. والأول باطل؛ لعدم تعقل تحصل الواجب من الممكن، فلو كانت الأجزاء ممكنة لكان المركب أيضاً ممكناً، وهذا خلف، وأيضاً علة هذه الأجزاء الممكنة إن كان هذا الواجب فهو ضروري الاستحالة، وإن كان واجباً آخر لزم التسلسل أو الانتهاء إلى واجب غير مركب من الأجزاء الممكنة. والثاني فاسد؛ لعدم إمكان التركب من الأجزاء الواجبة، فإنّ كل واجب ممكن بالقياس إلى واجب آخر، ولا علاقة لزومية بين الواجبين بوجه، وإلّا لزم معلولية أحدهما أو كليهما، ومن المسلَّم القطعي لابدّية الارتباط والتعلّق بين الأجزاء واحتياج بعضها إلى بعضها، وعلى ضوء ذلك يتقلّب تركب الواجب المفروض إلى تعدده، وهو خلف، ومن بطلان هذين الشقين يخرج فساد الشق الثالث أيضاً، كما ليس بسرّ.

٢ ـ كل مركب محتاج في تحققه إلى كل جزء منه، وبالبداهة أنّ كل جزء غير المركب، ومن الضروري منافاة الاحتياج في الذات إلى الغير مع الوجوب.

٣ ـ واجب الوجود لا ماهية له، فلا جزء حدّي وحملي له؛ إذ الماهية ليست إلّا الجنس والفصل، فلا جزء خارجي له، فإنّ كل بسيط ذهناً بسيط خارجاً، ولا عكس فهو بسيط.

(١) هذا مبنيّ على كون تركب المادة والصورة الخارجيتين انضمامياً كما قال السبزواري، لا اتحادياً كما عن صاحب الأسفار وغيره.

٤ ـ المركب من شيئين أو أشياء لابد له من مركِّب ـ بالكسر ـ لعدم اقتضاء الأجزاء نفسها التركب، وحيث إنّ المؤثر في الأجزاء مؤثر في المركب نفسه فيلزم إمكانه؛ إذ لا مؤثر في الواجب، وأيضاً المركب ـ بالكسر ـ إن كان واجباً فننقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى البسيط غير متجزّء دفعاً للدور والتسلسل، وإن كان ممكناً فالأمر أفحش.

٥ ـ وجوب الوجود لاينقسم بأجزاء القوام، مقدارياً كان أو معنوياً، وإلّا كان كل جزء منه: إمّا واجب الوجود فيتكثّر واجب الوجود. وإمّا غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة فتكون الجملة أبعد من الجزء في الوجود.

أقول: أقدمية الواجب إنّما هي من الممكنات المعلولة له، لامن مطلق الممكنات، فتأمّل، فلابد في الشق الثاني أيضاً من فرض التوحيد وامتناع التعدد في الوجوب؛ لينحصر استناد الممكنات قاطبة إلى هذا الواجب. هذا، وقد عرفت أن الواحدية موقوفة على الأحدية؛ في كثير في أدلّة التوحيد. إذ لا دافع للشبهة المشهورة عن ابن كمّونة إلّا امتناع التركب على الواجب الوجود. فلو أثبتنا البساطة بالوحدة للزم الدور، فتأمّل.

٦ ـ كل مركب إذا نظر العقل إليه وإلى جزئه وقايس نسبة الوجود إليهما وجد نسبة الوجود إلى جزئه أقدم من نسبته إلى الكل تقدماً بالطبع، وإن كان معه بالزمان أو ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقراً إلى جزئه، متحققاً بتحققه، وإن لم يكن أثراً صادراً عنه، وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته، بل لغيره، فيكون ممكنا.

تطبيق:

الوجه الأول ينفي التركب بمعانيه الأربعة المتقدمة، وأمّا الوجه الثاني فقال اللاهجي[(١)]: إنّ ما ينافي الوجوب هو الحاجة في الوجود الخارجي، والأجزاء العقلية أجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط، والمركب منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي... إلى آخره. فيكون الدليل مختصاً بنفي الأجزاء الخارجية، مقدارية كانت أو معنوية، أي المادة والصورة.

وأورد عليه جماعة منهم السبزواري[(٢)]: بأنّ المركب محتاج إلى الأجزاء الحملية الحدّية في تقوّمه، بل الحاجة في مرتبة قوام الذات أمحل من الحاجة في مرتبة خارجة منه، فتأمّل.

ثم إنّ هذا الإشكال إن تمّ لم يشمل الوجه الخامس، كما هو ليس بسرّ، فما يظهر من الحكيم

---

(١) الشوارق ١ / ٩٨.

(٢) شرح المنظومة وحاشيته / ١٥١.

اللاهجي من إجرائه فيه أيضاً غير متين، بل هو مختص بالوجه الثاني فقط. وأمّا الوجه الثالث فهو كالأول في العموم. وأمّا الرابع فهو مخصوص بنفي الأجزاء الخارجية دون الحدية، فإنّها لاتحتاج إلى مركِّب (بالكسر)، بل يكفيها التحليل العقلي. وأمّا الخامس فهو أيضاً عام يشمل جميع الأقسام الأربعة، وأمّا السادس فقال صاحب الأسفار: وهذا يشمل جميع الأقسام الأربعة، وأمّا السادس فقال صاحب الأسفار: وهذا البيان يجري فيما سوى الأجزاء المقدارية؛ لأنّ تلك الأجزاء ليست في الحقيقة متقدمة، بل نسبة الجزئية إليها بالمسامحة والتشبيه.

أقول: وفيه تأمل. هذا، والأمر في نفي الأجزاء المقدارية عنه تعالى بعدما تقدم من نفي جسميته تعالى ـ في المقصد السابق ـ سهل.

ويمكن أن نزيد في البرهان المذكور ونقول: إنّ تقدم الجزء على المركب تقدم بالطبع وجوداً، وتقدم بالعلية عدماً؛ إذ عدم كل جزء علة تامة لعدم المركب، والواجب حيث ممتنع العدم لا علة لعدمه فلا جزء له. هذا ولكن الظاهر رجوع هذا الوجه إلى الوجه الثاني، فافهم.

عقد وحل:

لعل قائلاً يقول: أليست الصفات ـ كالعالم والقادر والرحيم ونحوها ـ تطلق عليه تعالى وعلى غيره؟ أليس مفهوم الوجود والشيئية ونحوهما يشتمل الواجب والممكن؟ فإن كان منشأ انتزاع هذه المفاهيم هو الذاتي فقد وجب امتيازه تعالى عمّن يشاركه فيها بذاتي، وهذا هو التركب. وإن كان منشأه أمراً عرضياً فأيضاً ينتهي إلى الذاتي؛ لأنّ كل عرضي معلّل فيعود المحذور.

وأجاب عنه جماعة بعدم دخول الواجب تحت شيء من المفاهيم العامة، وقالوا: إنّها تطلق على الواجب بمعنى، وعلى الممكن بمعنى. وبعبارة أوضح: تلك الألفاظ تستعمل في حقهما بنحو الاشتراك اللفظي دون المعنوي فلا محذور.

أقول: وهذا الجواب ظاهر الفساد، بل خلاف الوجدان فهو اقرب إلى السفسطة من الفلسفة فلا نقيم له وزناً.

فالصحيح أن يقال: أمّا الاشتراك في الصفات الفعلية فهو غير ضائر، فإنّ الامتياز بتمام الذات، وهكذا الاشتراك في صفاته الذاتية بناءً على زيادتها على الذات كما زعمها قوم من الناس. وأمّا بناءً على العينية كما يقول بها أهل الحق فنقول:

المشترك فيه هو مفاهيم هذه الصفات دون مصاديقها، فالواجب والممكن وإن يطلق عليهما العالم والقادر غير أنّ حقيقة علم الممكن وقدرته حقيقة عرضية، وحقيقة علم الواجب

وقدرته حقيقة واجبية، فهما وإن اشتركتا في الكشف وصحة الفعل والترك غير أنّهما حقيقتان مختلفتان، فما به الامتياز هو تمام المصداق، وما به الاشتراك هو المفهوم المنتزع عن الواجب من نفس ذاته المقدسة، وعن الممكن باعتبار انضمام صفة وجودية زائدة على ذاتـه، بـملاك الانكشاف وصحة الفعل والترك ونحوها، فافهم جيداً.

وأمّا مفهوم الوجود والشيئية فينتزع عن نفس ذاتيهما بلحاظ كونهما في الخارج، غير أنّ حقيقة وجود كل منهما وشيئيته مختلفتان.

الضابطة السادسة:

في نفي المعاني عنه تعالى

قد مضى في الجزء الأول أنّ صفاته تعالى: إمّا فعلية، وإمّا مدحية، وإمّا كمالية. ولا ريب في أنّ قيام الأُولى بذاته المقدسة قيام صدوري. وهي زائدة على أصل ذاته تعالى بالضرورة. كما أنّ قيام الثانية بها قيام وقوعي اعتباري، وإنّما الكلام في الثالثة، وأنّ قيامها به تعالى هل هو حلولي أو ذاتي أو انتزاعي[1] وبكل قائل؟

وبعبارة واضحة: لاشك لأحد من الملّيين في اتصافه تعالى بالصفات الكمالية وأنّه عالم، قادر، حيّ ... ولكن هل هي زائدة على ذاته تعالى، أو لا تحقق لها أصلاً، وإنّما تتصف الذات بها باعتبار آثارها، أو هي عين ذاته الأحدية؟ فيه خلاف ونزاع، وإليك بيان الأقوال:

الأول: أنّ صفاته عين ذاته، فذاته علم وقدرة وحياة، وعلمه، قدرة وحياة وذات، وقدرته علم وحياة وذات، وهكذا، فذاته وصفاته شيء واحد مصداقاً وعيناً، لكن مفاهيمها مختلفة ضرورة تباين مفهوم العلم مع مفهوم القدرة، وتباينهما مع مفهوم الذات، وهكذا.

الثاني: أنّ صفاته موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى، قائمة به تعالى قياماً حلولياً. فهو عالم بعلم زائد على ذاته قادر بقدرة، وحيّ بحياة، وباقٍ ببقاء كما في صفاتنا الحالّة بنا.

الثالث: أنّها زائدة، حادثة، قائمة به تعالى قياماً حلولياً.

الرابع: أنّها لا ذاته تعالى ولا غيرها!

الخامس: أنّ ذاته مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة، وإنما تمتاز عنها بأحوال أربعة: الموجودية، والحيية، والعالمية، والقادرية.

وقيل: إنّ ذاته تعالى ممتازة بحالة تسمّى الإلوهية (الإلهية)، وهي توجب تلك الأحوال الأربعة، وهي لا موجودة ولا معدومة.

السادس: إنكار وجود الصفات، وأنّ ذاته تنوب منابها، بمعنى بروز آثار الصفات من ذاته تعالى بلا وجود تلك الصفات، فيصدر الأشياء عنه متقنة ومنكشفة لديه بلا علم وقدرة!

(١) قد مرّت أقسام القيام في / ٢٩٥ من الجزء الأول، فلاحظ.

تكملة:

القول الأول: هو المعروف عن الإمامية والحكماء، ويعلم ذلك من ملاحظة كتبهم أيضاً.

قال شيخنا المفيد رحمه الله[١]: إنّ الله -عزّوجلّ اسمه- حيّ لنفسه لا بحياة، وإنّه قادر لنفسه وعالم لنفسه لا بمعنى ... وهذا مذهب الإمامية كافة، والمعتزلة، إلّا من سمّيناه -يعني أصحاب الأحوال- وأكثر المرجئة وجمهور الزيدية وجماعة من أصحاب الحديث والحكمة[٢].

وقال أيضاً قبل ذلك: وأحدث رجل من أهل البصرة يعرف بالأشعري قولاً خالف فيه ألفاظ جميع الموحّدين ومعانيهم .. وزعم أن لله عزوجل صفات قديمة، وأنّه لم يزل بمعني (بمعانٍ خ) لا هي هو ولا غيره .... وزعم أن لله عزوجل وجهاً قديماً، وسمعاً قديماً، وبصراً قديماً، ويدين قديمتين، وهذا قول لم يسبقه إليه أحد من منتحلي التوحيد فضلاً عن أهل الإسلام.

أقول: المستفاد من هذا الكلام أنّ القول بالعينية مذهب جمهور الملّيين، ولم يكن فيه مخالف سوى هذا الأشعري، نعم يظهر من بعض رواياتنا وجود قائل به -أي بزيادة صفاته على ذاته تعالى- قبل هذا الرجل، لكنّه شاذّ.

وقيل[٣]: إنّ القول بالعينية من المسلّمات القطعية عند الإمامية، بل حُكي عن بعضهم[٤] أنّه من أُصول الإمامية. ومنكره مخلد في النار.

وعن المجلسي رحمه الله[٥]: فما ثبت في الدين بالآيات والأخبار المتواترة: أنّه تعالى أحدي المعنى، ليس له صفات زائدة بل صفاته عين ذاته. انتهى.

وقال اللاهجي في «گوهر مراد»[٦]: إنّه مذهب جميع الحكماء والمعتزلة من المتكلّمين والإمامية بأجمعهم.

أقول: المقصود إثبات هذا القول من الإمامية وموافقيهم، وما نقلناه كافٍ له، وإلّا ففي بعض هذه الكلمات نظر، كما لا يخفى، وسيظهر لك وجه النظر في بعضها فيما بعد.

قال العضدي بعد نسبة هذا القول إلى الحكماء والشيعة[٧]: مع خلاف للشيعة في إطلاق الأسماء الحسنى عليه.

---

(١) أوائل المقالات / ١٨.

(٢) وهو مذهب الاباضية كما قال شيخهم لي في احدى مؤتمرات التقريب يلي المسلمين في دمشق قبل ثلاث سنوات أو أربع من الآن (محرّم ١٤٢٨ = ١٣٥٨ش).

(٣) و (٤) و (٥) كفاية الموحّدين ١ / ٣٨٣.

(٦) / ٧١.

(٧) شرح المواقف ١ / ٣٧.

وقال الجرجاني في شرحه: فمنهم من لم يطلق شيئاً منها عليه، ومنهم من لم يجوّز خلوه عنها.

هذا، ولكنّه لم يذكر أنّ أيّة طائفة من الشيعة اختلفت في ذلك، وإنّي أظن هذه النسبة كاذبة، فإنّي لم أقف عليها لحدّ الآن، وأما الطائفة الإمامية فالمقطوع من سيرتهم توصيف الله تعالى بجميع الصفات الكمالية والجمالية، تبارك ربنا ذوالجلال والإكرام.

وصفوة القول المذكور: إنّ صفاته الكمالية بما لها من المفاهيم المختلفة عين ذاته تعالى، وإنّ ذاته المقدسة بمجردها بلاصفة زائدة منضمّة إليها يعلم الأشياء ويقدر عليها، وهو حي، وباقٍ، وسميع، وبصير بلا حياة وبقاء وسمع وبصر زائدة، بل بنفس ذاته الأحدية.

قال صاحب الأسفار[١]: فصفاته الجمالية كلها عين ذاته، أي وجودها بعينه وجود الواجب، فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب.

وإليه الإشارة بقول الفارابي: يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي العلم علم بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات ... حتى تكون هذه الأُمور في غيره لا بالذات. وقال بعد هذا بأسطر: لاكما فهمه المتأخرون والذاهبون إلى اعتبارية الوجود، فجعلوا معنى عينية الصفات في الباري تعالى أنّ مفاهيمها مفهوم واحد، وأنّه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات في غيره.

أقول: ويظهر منه ومن السبزواري في أول شرح منظومته أنّ القول بالعينية إنّما يصح بناءً على أصالة الوجود؛ إذ الماهيات مثار الكثرة والاختلاف، ولذا ذهب القائلون بأصالتها في المقام إلى القول السادس كما يظهر من هذه العبارة المنقولة من الاسفار.

وبالجملة: ما ذكره صاحب الأسفار في معنى العينية عندي صحيح متين.

وأمّا القول الثاني فهو معروف عن الأشاعرة[٢]، ونسبه الدواني[٣] إلى جمهور المتكلّمين.

وتوضيحه: أنّ الله تعالى فاقد في مرتبة ذاته بذاته عن كل صفة كمالية، لكنّ ذاته تستلزم صفاتها، فالصفات أُمور لازمة لذاته، ممكنة صادرة عنه بالإيجاب دون الاختيار، نعم ذكر بعضهم أنّها لقدمها لا تحتاج إلى العلة حتى يقع الكلام في اختيارها وإيجابها، لكن أورد عليه بعض منهم: أنّها ممكنة لأدلة التوحيد، والممكن لابد له من سبب.

وبالجملة: الصفات الكمالية عندهم ممكنة ذاتاً واجبة الثبوت لذاته تعالى، أزلاً قائمة به

(١) المجلد الثاني منها / ٢٦. الطبعة القديمة.

(٢) لاحظ شرح المواقف ٣ / ٣٧.

(٣) البحار ٤ / ٦٣.

قياماً حلولياً، فالواجب بالنسبة إليها علة موجبة، لا فاعلٍ مختار، وهذا الذي ذكرناه في تفسير هذا القول مستفاد من كلمات جملة منهم صريحاً وظاهراً.

نعم، ذكر التفتازاني في شرحه على عقائد عمر النسفي عند البحث عن قدمه تعالى ما لفظه: وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضرير ومن تبعه تصريح بأنّ واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على أنّ كل ما هو قديم فهو واجب لذاته، بأنّه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده إلى مخصص، فيكون محدثاً ... إلى آخره.

وأمّا الناقل نفسه فقد تحيّر فكره واضطرب عقله ولم يدرِ إلى ماذا يذهب؟ فقال: وهذا كلام في غاية الصعوبة، فإنّ القول بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحيد، والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن لا كل ممكن حادث... إلى آخره.

أقول: لم أجد القول بتعدد الواجب لذاته من فرقة حتى المجوس، وليس هناك طائفة مشركة في الواجبية إلّا هؤلاء من أهل السنّة.

وأمّا القول الثالث فهو منقول عن الكرامية، وقد تقدم إبطاله، وربما يظهر ذلك من جماعة من أهل السنّة كما سلف في بعض مباحث العلم، وقد تقدم أيضاً نسبة إنكار العلم قبل الإيجاد إلى الإشراقيين.

وأمّا القول الرابع فهو منقول عن أبي الحسن الأشعري، ومن الناقلين: المحقق الطوسي رحمه الله والدواني[١]، لكنّ المذكور في المواقف وشرحها[٢] أنّه قول الأشعريين وقول مشايخهم، وهو بظاهره تناقض بحث، ولذا تصدّوا لتوجيهه، فقيل: المراد من نفي غيرية الصفات للذات هو عدم جواز الانفكاك، فصفاته تعالى حيث لا تنفك عنه فهي ليست بغيره.

أقول: وعليه فهذا القول راجع إلى القول الثاني بلا فرق أصلاً سوى تغيير في العبارة، وللعضدي توجيه آخر لهذا الكلام، قال[٣]: إنّها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية، ومعناه أنّهما متغايران مفهوماً ومتحدان هوية، كما يجب أن يكون الحال كذلك في الحمل، ولمّا لم يكونوا -أي مشايخ الأشعريين- قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف، وبين الجزء والكل في الذهن، والاتحاد في الخارج، كما صرح به القائلون بالوجود الذهني. انتهى.

---

(١) لاحظ شرح قواعد العقائد / ٥٥ وبحار الأنوار ٣ / ٦٣.

(٢) / ٤٦٩ و ١ / ٤٧١.

(٣) شرح المواقف ١ / ٤٧٢.

أقول: وهذا هو القول الأول بعينه، فقد اعترف بالحق من حيث لا يشعر «الحق ينطق منصفاً وعنيداً»، ولذا لم يرتضِه الجرجاني، فقال في شرحه: والظاهر أنّهم فهموا من التغاير الانفكاك من الجانبين، فأقدموا على ما قالوا. وأيضاً لمّا أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى، دفعوه بذلك! وأيضاً لزمهم أن تكون تلك الصفات مستندة إلى الذات، أمّا بالاختيار فيلزم التسلسل فيها، ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة.

وأمّا بالإيجاب فيلزم كونه تعالى موجباً بالذات ولو في بعض الأشياء، فتستّروا عن هذا بأنّها إنّما تكون محتاجة مستندة إلى علة إذا كانت مغايرة للذات. انتهى.

أقول: إن أرادوا بهذا التستّر الفرار من الحق ومن إفحام أهله إيّاهم فلا بأس به؛ إذ ربّما يبتلى الشخص بالتقليد، أو بالبناء على أمر تعصباً ومجازفة، فيتمجمج في قبال خصومه ليخلص عن الإشكال، كما فعلوا ذلك في مسألة رؤيته تعالى، والكلام النفسي، وغيرهما. وإن أرادوا منه دفع الاعتراضات واقعاً فأنت تعلم أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ الممكن لابد له من علة بالضرورة، سواء كانت موجبة أو مختارة، ومجرد كونه لاينفك عن موصوفه لايخرجه عن الافتقار إلى علة، كما لايخفى، ولذا صرح جملة منهم أنّها صادرة عنه تعالى بالإيجاب، فالقول المذكور سفسطة محضة.

وأمّا القول الخامس فهو لأبي هاشم الجبائي، وهو مخترعه، كما نقله شيخنا المفيد[١] والمحقق الطوسي[٢] ـ قدس الله أسرارهما ـ وتبعه جماعة من إخوانه الاعتزاليين. وقيل[٣]: إنّه مذهب قدماء المعتزلة، والمشهور بإثباتها البهشمية.

أقول: وحيث إنّ الواسطة بين الموجود والمعدوم ضروري البطلان فالقول المذكور لايحتاج إلى إبطال.

وبالجملة: الذي سمّاه حالاً شيء اعتباري منشأ انتزاعه الصفات القائمة بالذات قياماً ذاتياً كما هو القول الأول، أو قياماً حلولياً كما هو القول الثاني.

وأمّا القول السادس فنقله الحكيم السبزواري[٤] عن المعتزلة، ولعله أخذه من الدواني، فإنّه بعد ما نسب القول الأول إلى الحكماء والمعتزلة قال[٥]: وأمّا المعتزلة فظاهر كلامهم أنّها

---

(١) أوائل المقالات / ١٨.

(٢) شرح القواعد العقائد / ٥٣.

(٣) حاشية شرح المواقف ٣ / ٣٧.

(٤) شرح المنظومة / ١٥٦.

(٥) لاحظ بحارالأنوار ٤ / ٦٣.

عندهم من الاعتبارات العقلية التي لاوجود لها. انتهى.

ويؤيده ما في المواقف وشرحه، حيث نقل احتجاج المعتزلة على نفي علمه وقدرته تعالى[١].

أقول: ويمكن أن يكون غرضهم هو نفي العلم الزائد والقدرة الزائدة رداً على الأشاعرة، بل هو الظاهر من بعض احتجاجتهم. وأمّا ما ذكره الدواني فهو استظهار منه من كلامهم، لانقل لأقوالهم. فحينئذ ما نسبه السبزواري إليهم غير ثابت، ولايحضرني كتب المعتزلة حتى أنظر فيها، بل الظاهر من كلام شيخنا الأقدم المفيد ﷺ أنّ المعتزلة سوى أبي هاشم وأتباعه يتّبعون الإمامية في العينية، فلهم قولان: القول الأول ـ وعليه جمهورهم ـ والخامس وعليه جماعة منهم، وربّما نسب إلى بعضهم اختيار القول الثاني أيضاً، والله العالم.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ القائل بهذا القول هم الفلاسفة القائلون بأصالة الماهية، كما يستفاد من كلام صاحب الأسفار المتقدم في تحرير القول الأول، فلاحظ.

اضحوكة:

ذكر بعض البسطاء المغرورين الذين يريدون إطفاء نور الله بأيديهم، ولا يشعرون أنّ الله أبى إلّا أن يُتمّ نوره ولو كره الكاذبون في كتابه المسمّى بـ«التحفة الاثني عشرية» المملوء من الافتراءات والأكاذيب الجلية على الإمامية ما نصّه[٢]:

وقال الإمامية كلهم: ليس لله تعالى صفات أصلاً، ولكن تطلق على ذاته تعالى الأسماء المشتقة من تلك الصفات، فيجوز أن يقال: إنّ الله حيّ وسميع وبصير وقدير وقوي ونحو ذلك، ويمتنع أن يقال: إنّ له حياةً، وعلماً وقدرةً، وسمعاً، وبصراً ونحوها. انتهى.

وحيث إنّك عرفت معتقد الإمامية مفصلاً تعلم كذب هذا الرجل ومن تبعه في هذه النسبة إلينا، وإنّ هذا الذي افتراه علينا ـ وهو القول السادس ـ لم يعلم قائله من المتكلمين لحدّ الآن.

وأنت إذا راجعت كتابه تجد معظم مسائله من هذا القبيل، يكذب ويفتري ويسبّ ويثرثر ويهجر من غير خوف من الله القهار، ولاحياء من الناس! وكم لهذا الرجل الثرثار الهندي من نظير ﴿وسيعلم الذين ظلموا أيَّ منقلبٍ ينقلبون﴾[٣].

---

(١) المصدر السابق / ٤٩ و٣ / ٦٤.

(٢) لاحظ / ٨٠ مختصر التحفة الذي ألّفه متعصب جامد آخر مثل صاحب أصل الكتاب في قول الزور والبهتان محمود شكري الآلوسي.

(٣) الشعراء ٢٢٧/٢٦.

تحقيق وتنوير

القول الثالث باطل بما تقدم من أنّه تعالى ليس محلاً للحوادث، بل هو قطعي الفساد بيِّن الضلال؛ إذ لا يقبل وجدان عاقل نفي الصفات الكمالية عن الله تعالى أزلاً، والتفوّه بحدوثها وتجددها فيما لا يزال، وهذا واضح.

وأمّا القول الخامس فقد عرفت أنّه أولى بالبطلان وبديهي الفساد. وأمّا الرابع فإن لم يرجع إلى الثاني فهو كالخامس في خروجه عن طور العقل.

وأمّا الأخير فهو يرجع إلى قول الماديين، فإنّهم ينفون العلم والقدرة عن المبدأ، ولكن يعترفون بإتقان العالَم وأحكامه. وقد سلف أنّ العقل بأول إدراكه يحكم حكماً بتّياً قطعياً أنّ هذا النظام الأجمل لا يمكن صدوره إلّا عن عليم قدير حكيم.

وبالجملة: كل ما أوردناه على الماديين وذكرناه في إثبات علم المبدأ وقدرته دليل على إبطال هذا القول أيضاً بلا فرق، فهذا القول مزيف جداً، لكنّني بعد لم أحرز القائل به. وأمّا القول الثاني فلا دليل عليه أصلاً، ولم يستدل عليه بشيء سوي ما تخيل بعضهم من التشبّث باختلاف مفاهيم الصفات، ولكنّنا ذكرنا أنّ العينية راجعة إلى المصداق دون المفهوم.

وما يظهر من آخر من الاتكال على أصالة زيادة الصفات قال[1]: والدليل عليه: أنّا نفهم الصفات الإلهية من صفات الشاهد، وكون علة[2] الشيء عالماً في الشاهد هي العلم، فكذا في الغائب، وحَدّ العالِم هاهنا من قام به العلم، فكذا حدّه هناك، وشرط صدق المشتق على واحد منّا ثبوت أصله، فكذا شرط فيمن غاب عنّا، وكذا القياس في باقي الصفات، ثم نأخذ هذا من عرف اللغة وإطلاقات العرف، فإنّ العالِم لاشك أنّه من يقوم به العلم، ولو قلنا بنفي الصفات لكذّبنا نصوص الكتاب والسنّة .... وعندي أنّ هذا هو العمدة في إثبات الصفات الزائدة، فإنّ الاستدلالات العقلية على إثباتها مدخولة. انتهى.

أقول: ويزيّفه أولاً: بطلان قياس الغائب على الشاهد، كما اعترف به ـ أي ببطلان القياس المذكور ـ عدة من أصحابه أيضاً، وكيف يقاس ربّ الأرباب بالتراب؟ وأين الخالق من المخلوق؟! لكن هذا القائل لم يخرج عن محيط الحسّ وسلطان الحدوث فذهب إلى ما ذهب!

ثم نقول له: نعم، علة كون الشيء عالماً هو العلم، وحدّ العالم من قام به العلم، وشرط صدق المشتق هو ثبوت أصله ونحن لا نكذب بالنصوص كما هو لازم القول السادس ،بل نقول: إنّ العلم مثلاً قائم به تعالى، لكن لا قياماً حلولياً كما في الأجسام والجسمانيات، بل قياماً ذاتياً، وأنّ

---

(١) القائل ابن روزبهان، لاحظ إحقاق الحقّ ١ / ٢٣٤.

(٢) ظاهراً: وعلّة كون. (المؤلف).

العلم هو نفس ذاته المقدسة، فوجود صفاته عين وجود ذاته.

وقد تقدم أنّ قيام المبادئ بذويها على أنحاء مختلفة، والمشتقّات لم توضع لواحد معين بخصوصه، بل لمجرد القيام، والخصوصية مستفادة من الخارج(١)، ألاترى أنّ قيام العقل ربما يكون حلولياً كما في قولنا: زيد عاقل، وربما يكون ذاتياً كما في قولنا: العقل عاقل ـ عالم ـ، وقيام الضوء ربما يكون صدورياً، وربما حلولياً، وربما ذاتياً، كقولنا: الشمس مضيئة القبّة مستضيئة والضوء مضيء؟

وبالجملة: لامجال لقياس الواجب على الممكن؛ لتباين أحكامهما وتفاوت آثارهما.

أليس العلم مثلاً لازماً لذاته تعالى عندهم؟! وليس كذلك لنا. أليس الرضا والغضب فينا بمعنى يمتنع عليه تعالى؟ فهل يعقل أن يقال: إنّ العرف لايفهم من الغضب والرضا إلّا ما يحلّ بنا فنقيس الغائب على الشاهد؟!

وبالجملةم العرف إنّما هو يتبع في بيان المفهومات فقط، وأمّا تشخيص المصداق وخصوصيات الأفراد وكيفية تطبيق هذه المفاهيم على مصاديقها فهو بحكم العقل. فنحن نتبع العرف في أنّ مفهوم العالِم من انكشف لديه الأشياء، وأمّا كيفية هذا الانكشاف وقيام العلم بذات العالِم فهما تابعان لخصوصية الموارد والمصاديق. فافهم حتى لاتكون من المشبّهة ومن الذين قلّدوا العوامّ في أصول دينهم فكان عاقبة أمرهم خسراً.

فتحصل أنّ هذا الفاضل وإن تفرد ـ بزعمه ـ عن أصحابه في الاستدلال، لكنه ما أتى بشيء يجدي لرفع تحيرهم. وغاية كلامه متابعة أهل السوق في فهم أسرار التوحيد!!

وبعد ذلك كله فقد حان أن نقبل القول الأول وندين به، فإنّ بطلان الأقوال الخمسة المذكورة يعيّن الالتزام به، ولأنّه أليق بذاته تعالى، ولأنّه لامحذور فيه أصلاً، وهذا هو مذهب أئمة أهل بيت نبينا عليهم السلام ومذهب الإمامية وكثير من المسلمين من غيرهم، كما مر في كلام شيخنا المفيد رحمه الله.

تدليل وتدعيم

والذي يدل من العقل والنقل على صحة القول بالعينية ونفي الزيادة الذي سمّاه أمير المؤمنين عليه السلام بكمال الإخلاص وابنه الرضا عليه السلام بنظام التوحيد وكماله، أُمور:

١ ـ حلول الصفات المتباينة المذكورة الثمانية ـ أو أكثر منها ـ بذاته تعالى، وقيامها بها،

---

(١) راجع مبحث: تكلّمه تعالى في الجزء الأول.

يوجب تكثّره وتركبه لا محالة فلا يكون بواجب؛ إذ كل مركب ممكن كما مرَّ، وقد فرضناه واجباً.

٢ ـ لو كانت صفاته زائدة لكانت ممكنة؛ لأدلة التوحيد، وأكثر الأشاعرة أيضاً تسالموا على إمكانها، وكل ممكن محدود. ولاشك أنّ قيام المتناهي بغير المتناهي ـ قياماً حلولياً ـ يوجب تبعّض غير المتناهي ويبطل بساطته، فيكون ممكناً، وهذه الحجة تتم ولو كانت الصفة الزائدة واحدة، بخلاف الحجة الأُولى، كما لا يخفى.

٣ ـ القدرة الواجبة والعلم الواجب ـ مثلاً ـ غير ممتنعان على الله سبحانه، فيكونان[1] ثابتين له بنحو العينية دون الزيادة؛ لاستحالة تعدد الواجب.

٤ ـ لو كانت صفاته زائدة على ذاته: فإمّا أن تكون واجبة، وإمّا ممكنة، والأول محال؛ لأدلة التوحيد. وعلي الثاني: فإمّا أن تكون معلولة لغيره تعالى، وإمّا أن تكون معلولة له، والأول محال عقلاً واتفاقاً، وعلى الثاني فصدورها عنه تعالى: إمّا بالاختيار، وإمّا بالإيجاب، والأول ممتنع؛ لما مرَّ في الجزء الأول من بطلان استناد القديم إلى المختار، وهذا مما توافق عليه الأشاعرة ايضا، بل قال التفتازاني: إنّه ممّا اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون. وقد مرّ بحثه ولا نعيد.

وهنا نقول: لو سلّمنا صحة استناد القديم إلى المختار لَما سلّمناها في المقام؛ إذ صدور العلم والقدرة والاختيار والحياة والإرادة عن الاختيار المتوقف على هذه الأوصاف دور صريح.

وهذا واضح جداً؛ ولذا اعترف به جملة من متكلّميهم وصرحوا باختيار الشِقّ الثاني، وهو صدورها عنه بالإيجاب، ولعله مختار أكثرهم، لكنّه أيضاً باطل غير معقول، فيثبت ما ذهبنا إليه من العينية بالضرورة.

وجه البطلان: أنّ المعلول مترشح من العلة ويعدّ من شؤونه، وإن شئت فقل: إنّ المعلول هي العلة في مرتبتها النازلة، كما يشاهد ذلك في العلل الموجبة ومعاليلها الحسّية. هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى أنّه لا يعقل ترشح القدرة والعلم والحياة والإرادة ونحوها من الصفات الكمالية عن ذات فاقدة لها في مرتبة ذاتها، كيف ومعطي الشيء لايكون فاقده، وفاقده لايكون معطيه بحكم الوجدان والفطرة؟!

وحق القول: إنّ مذهبهم هذا راجع إلى مسلك الدهريّين، غاية الأمر أنّهم يقولون بفقدان المبدأ للصفات المذكورة في ذاته وفي صدور صفاته. والماديين في ذاته وأفعاله!!

(١) للقاعدة المتقدّمة المبرهن عليها من أنّ «كل ما أمكن في حقّه وجب».

فإن قلت: إنّها غير صادرة عنه تعالى ولو بالإيجاب، بل هي من لوازم ذاته، كالإمكان بالنسبة إلى الإنسان مثلاً.

قال صاحب الأسفار[(١)] في ضمن كلام له: فلقائل أن يقول: صفاته تعالى لوازم ذاته، ولوازم الذات لا تستدعي جعلاً مستقلاً، بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً وعدماً، فإن كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالجعل الثابت للذات، ولا يبعد أن يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين إلى أنّ صفاته تعالى واجبة الوجود لوجوب الذات. انتهى.

قلت: لوازم الذات لاتكون إلّا أُموراً عقلية كالزوجية والإمكان ونحوها، والمفروض أنّ الصفات التي اخترعها الأشاعرة موجودة خارجاً؛ لأنّها من الكيفيات النفسانية، فلابد أن تكون صادرة عنه بالإيجاب، كما صرح به جماعة منهم، فافهم جيداً فإنّه دقيق.

٥ ـ لو لم تكن صفاته عين ذاته، بل كانت زائدة عليها لكان الواجب بالنسبة إليها علة موجبة، وعلة طبيعية؛ إذ المفروض خلوّه في ذاته ومرتبة فاعليته لهذه الصفات منها، وعليه فنقول: الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها إلّا شيء واحد، ولا يعقل صدور أُمور كثيرة عنه، فلو كان الأمر كما يتخيل هؤلاء لكان للواجب صفة واحدة لاصفات ثماني أو أكثر.

ثم إنّ الفرق بين هذه الحجة وسابقتها: أنّ هذه تتم في صورة تعدد الصفات، بخلاف تلك فإنّها تجري وإن كانت صفته واحدة، كما هو ليس بسِرّ.

٦ ـ الفاعلية الإيجابية نقص، والنقص عليه تعالى محال. أمّا الصغرى فهي مسلّمة عند الخصم وعندنا. وأمّا الكبرى فقد تقدم برهانها، ولايُظنّ بهم أن يُجوّزوا النقص في حقّه تعالى، وإن جعل بعضهم القول بالكمال والنقص خطابياً.

وقال الشريف الجرجاني: ودعوى أنّ إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها (أي الأفعال) نقصان مشكلة.

أقول: فالأشاعرة كما لا يلتزمون بإيجابه في أفعاله لابد وأن لا يلتزموا به في صفاته أيضاً. لكن الذي يمكن أن يعتذر به عن هذا الفرق هو عدم التمكن من رفض تقليد شيخهم الأشعري!

٧ ـ لو كانت صفاته زائدة على ذاته لم يكن الواجب إلهاً، والتالي باطل بالضرورة الدينية، فكذا المقدم.

بيان الملازمة: أنّ الإله: إمّا بمعنى المعبود، وإمّا بمعنى الفاعل، ومن الظاهر أنّ الواجب في

(١) الأسفار الأربعة ٢ / ٢٧.

نفسه حيث فاقد لجميع الكمالات، لا يستحق عبادة ولا ثناءً، ولا أنّه فاعل لشيء، وإنّما يكون إلها إذا اعتبرت معه صفاته. وهذا ظاهر، فحينئذٍ الإلوهية موقوفة على حلول جملة من الموجودات الممكنة به تعالى، وذاته الواجبة بلا حيثية تقييدية ليست بإله، وهذا هو التالي الباطل شرعاً.

٨ ـ لو كانت صفاته زائدة لكانت ممكنة كما مرّ. وكل ممكن حادث، فيلزم كونه تعالى محلّاً للحوادث، وعدم اتصافه أزلاً بصفاته الكمالية، بل يلزم اتصافه بأضدادها، كما مرَّ عن الكرامية، وهذا باطل عقلاً واتفاقاً من الأشاعرة. وأمّا حدوث كل ممكن فمن أجل أنّه مفتقر إلى المؤثّر بالضرورة، وتأثّر المؤثّر: إمّا في حال وجوده فيلزم تحصيل الحاصل، وإمّا حال عدمه فهو المراد. وقد مرّ تفصيله في آخر الجزء الأول في مسألة حدوث العالم. وإمامهم الرازي ومن تبعه منهم أيضاً ذهب إلى عدم استناد القديم إلى المؤثّر مطلقاً، موجباً كان أو مختاراً.

٩ ـ لو كانت صفاته الكمالية زائدة على ذاته، وكانت الذات في نفسها خالية عنها لكان استكمالها بها، فلا كمال ولا بهاء للواجب إلّا بصفاته الممكنة! والعقل الفطري السليم يرفض رفضاً بتّياً قطعياً استكمال الواجب بالممكن.

١٠ ـ لو كانت زائدةً على ذاته لكانت الذات محتاجة إليها في أفعاله؛ وقد قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿والله غنيّ عن العالمين﴾[١]، وصفاته الممكنة داخلة في العالم. والاعتذار بأنّها لا هو ولا غيره سخيف كما مرّ.

وربما استدل بعض الأجلّاء من متكلّمي أصحابنا على بطلان التالي: بأنّ الاحتياج ينافي وجوبه الذاتي. لكن فيه نظر[٢]، فالصحيح ما ذكرنا، والدليل حينئذٍ يكون نقلياً لا عقلياً.

١١ ـ لو كانت زائدة على ذاته، وكانت ذاته من حيث هي فاقدة للكمالات لكان الله تعالى ناقصاً في حقيقته وذاته، ومن الظاهر أنّ العقل والدين متفقان على أنّ الواجب لا يكون ناقصاً في ذاته.

١٢ ـ لو كانت زائدة لكانت ممكنة كما مرّ، وكل ممكن محدود، فيلزم تناهي صفاته وتحديدها، وقد اتفقوا على أنّ صفاته تعالى غير متناهية ذاتاً وتعلّقاً.

١٣ ـ لو كانت زائدة وصادرة عنه بالإيجاب لكانت إرادته أيضاً كذلك؛ لانها من جملة الصفات عندهم. والإرادة متعلقة بأحد طرفي النقيضين أو الضدين لذاتها[٣]، فحينئذٍ يلزم

(١) آل عمران ٣/٩٧.

(٢) يتضح وجهه من مراجعة المطلب الثاني في نفي الحاجة عنه تعالى في هذا الجزء.

(٣) لاحظ شرح المواقف ٣/ ٦٩.

إيجابه في أفعاله أيضاً.

وعلى الجملة: إيجابه في صفاته مستلزم لإيجابه في أفعاله، تعالى الله عنه. نعم، هذا الدليل جدلي، فإنّ إرادته تعالى عندي وعند جملة كثيرة من أجلّاء الإمامية ـ كما مرّ بحثها في المقصد الأول ـ نفس فعله وتكوينه، فافهم.

١٤ ـ لو كانت زائدة وصادرة عنه أزلاً ـ كما هو مذهبهم ـ للزم تعدد القدماء، والتالي باطل، والالتزام به كفر، ولذا كفرت النصارى. قال الرازي(١): النصارى كفروا بأنّهم أثبتوا ثلاثة قدماء، وأصحابنا قد أثبتوا تسعة، وأجاب عنه المثبتون بأنّ الكفر إثبات ذوات قديمة، لا إثبات ذات وصفات قدماء.

ورُدَّ أولاً: بأنّ الموجب للكفر هو مجرد تعدد القدماء، لا حيثية كونها ذواتاً؛ حتى لا يجري الإلزام المذكور على الأشعري.

وثانياً: أنّ النصارى أيضاً لم يثبتوا ذوات ثلاث، وإنّما هذا شيء افتراه عليهم أصحاب الصفات عند إرادة التفصّي عن مشاكلهم، مستدلّين عليه: بإنّهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح والمستقلّ بالانتقال لايكون إلّا ذاتاً. وهو مدفوع: بأنّه لا يفيد كون الأقانيم ذوات، وإنّما يفيد كون أقنوم واحد ذاتاً.

أقول: في أصل الحجة وجوابها وردّه نظر وبحث، فتأمّل.

١٥ ـ مذهب الأشاعرة: أنّ العرض لا يبقى زمانين، فالأعراض بجملتها غير باقية عندهم. بل هي على التقضّي والتجدد، ينقضي منها واحد ويتجدد آخر مثله. وإنّما ذهبوا إلى ذلك لأنّهم قالوا بأنّ السبب المُحوِج إلى المؤثّر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالَم حال بقائه عن الصانع، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولمّا كان هو متجدداً محتاجاً إلى المؤثّر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه فلا استغناء أصلاً(٢).

أقول: وصفاته تعالى إذا كانت زائدة على ذاته حالّةً به لكانت أعراضاً، كما هو ظاهر، وحيث العرض لا يبقى زمانين بل يتبدل في كل آنٍ فحينئذٍ يلزم كونه تعالى محلّاً للحوادث، مع أنّهم أنكروا ذلك على إخوانهم الكرامية. هذا، مع أنّ علة الاحتياج لو كانت هي الحدوث للزم استغناء تلك الصفات عن المؤثر مع كونها ممكنة، وهو الترجح بلا مرجح. وهذا الدليل جدلي كما لا يخفي. وأمّا ما يوجد في بعض كلماتهم من خروج صفاته تعالي ـ مع إمكانها ـ من

(١) لاحظ دلائل الصدق ١ / ١٦٢.

(٢) لاحظ دلائل الصدق ١ / ١٧٨، وشرح المواقف ٢ / ٢٤.

الأعراض فهو قريب من الهذيان ولا يستحقّ الالتفات.

١٦ ـ لو كانت زائدة للزم افتقار الواجب في صفاته تعالى إلى المعاني المذكورة؛ إذ لولاها لم يكن عالما قادراً حيّاً. وكل مفتقر إلى الغير ممكن.

١٧ ـ لو كان الله موصوفا بهذه الصفات، وكانت قائمة بذاته كانت حقيقته الإلهية مركبة، وكلّ مركب محتاج إلى جزئه، وكلّ محتاج ممكن.

١٨ ـ لاقديم سوى الله تعالى؛ لأنّ كلّ موجود سواه فهو مستند إليه، وقد بيّنا أنّه مختار، وفعل المختار حادث.

١٩ ـ لزوم إثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى، من القول بزيادتها.

بيان الملازمة: أنّ العِلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه، فإنّ مِن شرط العلم المطابقة، ومحال أن يطابق الشيء الواحد أُمورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة، لكنّ المعلومات غير متناهية لامرّةً واحدةً، بل مراراً غير متناهية، باعتبار كل علم يفرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية؛ لأنّ العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء، ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا إلى ما يتناهى. وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية. وهذا عين السفسطة؛ لعدم تعقّله بالمرّة، ذكر هذه الوجوه الأربعة العلّامة الحلّي قدّس الله نفسه[1].

أقول: وفيها بحث. أمّا الوجه الأول فيمكن نقضه بصفاته الفعلية، وحلّه بأنّ الاحتياج في غير الوجود لاينافي الوجوب كما مرّ. فالأحسن أن تجعل الكبرى نقلية، فإنّ الله تعالى غني عن العالمين، كما صنعنا من قبل.

وأمّا الوجه الثاني: فإن أُريد بالإلهية الواجبية فالملازمة ممنوعة؛ لإمكان الصفات، وإن أُريد بها الفاعلية أو مستحقية العبادة فالتالي لا يثبته التعليل المذكور، كما لايخفى على المتأمّل. نعم، يصح إبطال التالي المذكور بما قدمناه في الحجة السابعة، فلاحظ.

وأمّا الوجه الثالث فهو متين إن قال الخصم باختياره تعالى بالنسبة إلى صفاته الكمالية، وقد عرفت أنّ مذهبهم هو إيجابه، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً، فلابد من إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الثامن ليتم المقصود.

وأمّا الوجه الأخير فالظاهر أنّه ينحلّ إلى وجهين:

الأول: عدم تناهي علومه بعدم تناهي معلوماته، ضرورة لزوم مطابقة العلم مع المعلوم

---

(١) إحقاق الحقّ ١ / ٢٣٢.

كما أفاده.

الثاني: عدم تناهيه؛ لتعلق علمه بعلمه بشيء، وهكذا ضرورة امتناع الجهل البسيط عليه تعالى.

وأمّا ما أفاده القاضي الشهيد ـ نوّر الله مضجعه ـ في تفسير هذا الوجه، فمع كونه خلاف الظاهر من عبارة العلّامة ﷺ لا يتمشّى على الخصم أيضاً، فلاحظ كلامه، بل هذان الوجهان أيضاً ضعيفان؛ فإنّهما مع نقضهما على القول بالعينية يندفع الأول بمنع تعدّد العلم بتعدد المعلوم، كمامرّ في مباحث علمه تعالى في الجزء الأول نعم، أجاب بعض الأجلّاء ـ أعلى الله مقامه ـ عن النقض المذكور، لكنّه غير متين. والثاني بأنّ العلم بالعلم بنفس العلم الأول، كما أشرنا إليه في مبحث العلم أيضاً، فتدبر جيداً.

٢٠ ـ لو كانت الصفات زائدة على وجوده تعالى لم يكن في مرتبة وجود ذاته مصداقاً لصدق هذه الصفات الكمالية، فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت، والتالي باطل؛ لأنّ ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات، فكيف يكون ناقصاً في ذاته مستكملاً بغيره؟! فيكون للغير فيه تأثير، فيكون منفعلاً من غيره، وأنّه فاعل لما سواه، فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال، وهو مَحال.

٢١ ـ لو كانت زائدة يلزم أن يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته بجهة أشرف ممّا عليه الواجب الوجود، فيكون ذاته أشرف من ذاته؛ إذ لو كفت جهة ذاته في أن يكون موجباً لإفاضة العلم ـ مثلاً ـ لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض من علمه علم آخر كما في أصل الوجود، والتالي محال؛ لأنّ جهة النقص والخسّة تخالف جهة الكمال والشرف، فكذا المقدم، ولا مجال؛ لتوهّم فيضانها من غيره عليه، وإلّا يلزم أن يكون معلوله أشرف منه، وهذا أشدّ استحالةً من الأول.

٢٢ ـ بديهة العقل حاكمة بأن ذاتاً لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي أفضل وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها؛ لأنّ تجمّل الأُولى بذاتها، وتجمّل الثانية بصفاتها، وما تجمّل بذاته أشرف ممّا يتجمّل بغير ذاته وإن كان ذلك الغير صفاته. وواجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال، لأنّ ذاته مبدأ سلسلة الوجودات، وواهب كل الخيرات والكمالات، والواهب المفيض لا محالة أكرم وأمجد من الموهوب له المفاض عليه، فلو لم يكن كماله تعالى بنفس حقيقته المقدسة، بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق أشرف من الذات المجردة، والمجموع معلول، فيلزم أن يكون المعلول أشرف وأكمل من علته وهو بين الاستحالة.

٢٣ ـ لو كانت زائدة للزم تركب الواجب، وبطلان التالي دليل على فساد المقدَّم.

بيان الملازمة: أن الصفة ـ سواء كانت حادثة أو قديمة ـ إذا كانت عارضة له كانت مغايرة للموصوف بها، وكل متغايرين متمايزان بشيء ومشارك له بشيء آخر؛ وذلك لاشتراكهما في الوجود، ومحال أن تكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك (هكذا)، وإلّا لكان الواحد بما هو واحد كثيراً، بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة، هذا محال، فإذن لابد أن يكون كلّ منهما مركباً من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز فيكون الواجب مركباً!

ذكر هذه الوجوه الأربعة الفيلسوف الشهير صاحب الأسفار. لكنّها غير نقية عندي. أمّا الوجه الأول فالمقدَّم فيها عين التالي، وهو عين دعوى الأشعري وما قاله في إبطاله مصادرة؛ إذ الخصم لا يسلِّم أنّ ذاته الواجبة ـ وحدها ـ مبدأ الكائنات، بل المبدأ هي مع صفاتها الكمالية. فالصحيح أن يقرر هكذا: لو كانت زائدة لكانت ذاته مستكملة بغيره، وهو محال؛ لاستلزامه التركب لتغاير جهتي الفعل والانفعال.

لكن يرد عليه: منع الاستكمال المستلزم للتركب كما أشرنا إليه سابقاً، وذكره السبزواري في حاشيته على هذا المقام.

وأمّا الوجه الثاني ففيه منع الملازمة في الشرطية الثانية، إلّا أن يرجع إلى ما قرّرناه في الحجة الرابعة، بل في ملازمة الشرطية الأُولى أيضاً نظر، فلاحظ وتدبّر.

وأمّا الوجه الثالث فقوله: لأنّ ذاته مبدأ سلسلة الوجودات في مقام التعليل مصادرة، كما عرفت آنفاً، فلابد من حذفه، وجعل الحكم ـ وهو وجوب كونْ الواجب أكمل ما يتصور ـ بيّناً عند العقل الفطري، أو مبيّناً بما تقدم منّا في مبحث استحالة النقص عليه تعالى، فتدبّر جيداً.

وأمّا قوله: فلو لم يكن كماله تعالى ومجده... فيصحّ جعله دليلاً مستقلاً، ولا يحتاج إليه في تكميل الوجه المذكور، لكنّه أيضاً لا يخلو عن إشكال أو منع.

وأمّا الوجه الرابع فهو ساقط جداً، وإلّا لجرى في أفعاله أيضاً، فلابد من الالتزام إمّا بتركب الواجب، أو نفي الممكن الموجود رأساً، وهو كما ترى، وحلّه ما مرّ منّا سابقاً فتذكّر.

٢٤ ـ لو كانت زائدة لكانت متأخرة ذاتاً عن الذات الواجبة، وكان الواجب في هذه المرتبة المتقدمة على الصفات المذكورة خالياً عنها وحاملاً لإمكانها.

وبالجملة: تلك المرتبة المتقدمة ظرف إمكان الصفات دون وجودها على الفرض، فيكون الواجب مشتملاً على جهة إمكانية، والحال أنّ الواجب واجب من جميع الجهات.

٢٥ ـ الوجود الواجبي أكمل أنحاء الوجودات بالضرورة، وكل واحد من الوجودات الناقصة الإمكانية محتاج في صدور آثاره عنه إلى صفات يصدر بواسطة كل قسم منها نوع أثر، فالاحتياج إلى الصفة في صدور الأثر نقص في الوجود، فالوجود المستغني عنها أكمل أنحاء

الوجودات، ونتيجة ذلك عدم احتياج الواجب إلى الصفات في صدور الآثار، فلا تكون زائدة على ذاته تعالى.

٢٦ ـ لو كان الواجب محلاًّ لصفاته لكان قابلاً لها، ولا محالة يكون فاعلاً لها أيضاً، فيلزم كونه تعالى فاعلاً وقابلاً، وهو ممتنع.

استدل بهذه الوجوه الثلاثة اللاهيجي على العينية وبطلان الزيادة(١).

لكنّ الأول ممنوع؛ لما مرَّ في فوائد المدخل في خواص الواجب في الجزء الأول من بطلان القاعدة المذكورة، أعني وجوب الواجب من جميع الجهات. وثانياً أنّ تلك القاعدة ـ على فرض صحتها ـ لاتنافي إمكان الممكنات، بل مقتضاها وجوب الأشياء بالقياس إليه تعالى، والأشعري قائل به، فإنّه يرى ضرورية ثبوت الصفات له تعالى خارجاً، ولأجل هذا صرح السبزواري في شرح المنظومة بأنّ هذه القاعدة لا تبطل مذهب الأشعري، بل مذهب الكرامية، ولعلّ كلامه تعريض بصاحبنا المستدلّ.

والثاني ليس بمفيد لليقين، بل هو خطابي، فتدبّر.

والثالث منسوب إلى مشهور المتأخرين، وقد مرّ بعض الكلام على أصل الكبرى، وهي امتناع كون الواحد فاعلاً وقابلاً، ولصاحب الأسفار حول هذا الوجه بحث طويل(٢).

٢٧ ـ لو كانت زائدة لكانت مرتبة الذات خالية عنها، ومعلوم أنّها خالية عن مقابلاتها أيضاً، وإلّا لكانت مرتبة الذات عين السلوب لهذه الكمالات، والخلوّ إنّ كان موضوعه الماهية التعمّلية كان إمكاناً ذاتياً، لكن لا ماهية للواجب تعالى، فموضوع ذلك الخلوّ وجود صرف هو حاقّ الواقع ومتن الأعيان، والخلوّ والإمكان الذي في الموضوع الواقعي إمكان استعداي، وحامله مادة، والمادة لابد لها من صورة، والمركب منهما جسم، تعالى عن ذلك.

وهذا الاستعداد هو مراد القوم من القبول المأخوذ في دليلهم، أي المتقدم هنا تحت رقم ٢٦، وليس مجرد الاتصاف، فلا غبار عليه عندي، ذكره المحقق السبزواري في حاشية الأسفار وشرح المنظومة.

ولكن أورد عليه بعض المعاصرين: بأنّ خلوّ الذات في مرتبته عن الكمال بمعني عدم كون الكمال نفس الذات، ولا جزءاً منها، لا يستلزم أن يكون نسبة هذا الكمال إليه بالإمكان، بل يمكن أن يكون ذاتياً له بالذاتي في باب البرهان ... ثم إمكان الكمال يستدعي الموضوع، وهو الماهية التعمّلية التي هي ماهية ذاك الكمال، لا الماهية للموصوف به والمعروض لذاك الكمال،

---

(١) گوهر مراد / ١٧٣.

(٢) في أوائل المجلد الثاني من أسفاره.

فتأمّل فيه.

هذا ما أردنا ذكره، وهنا وجوه أُخر استدل بها على العينية، ولكن تركنا نقلها لظهور حالها ممّا مرّ، والله ولي الهداية والإرشاد.

بقي في المقام فوائد:

الفائدة الأولى: في نقل روايات من أئمة آل محمدعَلَيْهِ السَّلامُ، إذ بها اطمئنان النفوس واقتناع العقول، فإنّهم أعدال القرآن وأحد الثقلين، والحقّ معهم وفيهم وبهم ومنهم، وهم السفينة المنجية المحمدية، فإليكَ جملةً من كلماتهم الشريفة المباركة الحقّة:

١ ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه السلام[١] أنّه قال في صفة القديم: «إنّه واحد صمد، أحدي المعنى ليس بمعاني كثيرة مختلفة»، قال: قلت: جعلت فداك، يزعم قوم من أهل العراق أنّه يسمع بغير الذي يبصر، ويبصر بغير الذي يسمع، قال: فقال: «كذبوا وألحدوا وشبّهوا، تعالى الله عن ذلك، إنه سميع بصير، يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع...».

٢ ـ رواية أبي بصير قال: سمعت أبا عبداللهعليه السلام يقول[٢]: «لم يزل الله عزوجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور...». ورواها الشيخ الطوسيرحمه الله بنحو آخر[٣].

٣ ـ رواية هشام بن الحكم[٤]، قال في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبداللهعليه السلام: أنّه قال له: أتقول: إنّه سميع بصير؟ فقال أبو عبداللهعليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، وليس قولي: إنّه سميع بنفسه، إنّه شيء والنفس شيء آخر، ولكنّي أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: يسمع بكُلّه لا أنّ كُلَّه له بعض، لان الكل لنا «له خ» بعض، ولكن أردت إفهامك، والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك كله إلاّ أنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف ذات ولا اختلاف معنى.

٤ ـ رواية الحسين بن خالد[٥]، قال: سمعت الرضا عليّ بن موسىعليه السلام يقول: «لم يزل الله تبارك وتعالى عالماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً»، فقلت له: يا ابن رسول الله، إنّ قوماً يقولون:

---

(١) أُصول الكافي ١ / ١٠٨.

(٢) نفس المصدر / ١٠٧.

(٣) لاحظ البحار ٤ / ٦٨.

(٤) أُصول الكافي ١ / ١٨.

(٥) بحارالأنوار ٤ / ٦٢.

إنّه عزّوجلّ لم يزل عالماً بعلم وقادراً بقدرة، وحيّاً بحياة، وقديماً بقدم، وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر، فقال عليه السلام: «من قال بذلك ودانَ به فقد اتخذ مع الله آلهة أُخرى، وليس من ولايتنا على شيء». ثم قال عليه السلام: «لم يزل الله عزّوجلّ عالماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً لذاته...».

٥ ـ روايه أبان الأحمر، عن الصادق[١] عليه السلام، ففيها: فقلت له: إنّ رجلاً ينتحل موالاتكم أهل البيت، يقول: إنّ الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بسمع، وبصيراً ببصر، وعليماً بعلم، وقادراً بقدرة، قال: فغضب عليه السلام ثم قال: «من قال ذلك ودان به فهو مشرك! وليس من ولايتنا على شيء، إنّ الله تبارك وتعالى ذات علّامة سميعة بصيرة قادرة».

٦ ـ رواية هارون بن عبدالملك[٢]، ففيها: قال الصادق عليه السلام: «والله نور لاظلام فيه، وحيّ لاموت فيه، وعالم لاجهل فيه، وصمد لا مدخل فيه، ربنا نوري الذات، حيّ الذات، عالم الذات، صمدي الذات».

٧ ـ رواية جابر، عن الباقر عليه السلام[٣] قال: «إنّ الله تبارك وتعالى كان ولاشيء غيره، نوراً لاظلام فيه، وصادقاً لاكذب فيه، وعالماً لاجهل فيه، وحيّاً لاموت فيه، وكذلك هو اليوم، وكذلك لا يزال أبداً».

أقول: قد مرّ وجه عدِّ الصدق من الصفات الذاتية في الجزء الأول.

٨ ـ رواية هشام بن سالم[٤]، قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقال لي: «أتنعت الله؟»، قلت: نعم، قال: «هات»، فقلت: هو السميع البصير، قال: «هذه صفة يشترك فيها المخلوقون»، قلت: فكيف ننعته؟ فقال: «هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لاجهل فيه، وحقّ لا باطل فيه».

٩ ـ رواية ابن عيسى[٥]، عن الصادق عليه السلام، ففيها: «لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً، ذات علّامة سميعة بصيرة».

١٠ ـ صحيحة هشام بن الحكم، عن الصيقل، عن الصادق عليه السلام[٦] قال: «إنّ الله علم لاجهل فيه، حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه».

---

(١) بحارالأنوار ٤ / ٦٣.
(٢) نفس المصدر / ٦٨.
(٣) البحار ٤ / ٦٩.
(٤) بحار الأنوار / ٧٠.
(٥) البحار ٤ / ٧٣.
(٦) بحار الأنوار ٤ / ٨٤.

١١ ـ رواية يونس[١]، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: روينا أنّ الله علم لا جهل فيه، حياة لاموت فيه، نور لا ظلمة فيه. قال: «كذلك هو».

١٢ ـ رواية جابر الجعفي[٢]، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ الله نور لا ظلمة فيه، وعلم لاجهل فيه، وحياة لا موت فيه».

١٣ ـ مرسلة جامع الأخبار[٣]، عن السجاد عليه السلام: «قولوا: نور لاظلام فيه، وحياة لاموت فيه، وصمد لا مدخل فيه».

١٤ ـ رواية فتح الجرجاني، عن ابي الحسن عليه السلام[٤]، ففيها: «إنّه يسمع بما يبصر ويرى بما يسمع...».

١٥ ـ ما عن أميرالمؤمنين[٥] عليه السلام: «تعالى عن ضرب الأمثال والصفات المخلوقة علوّاً كبيراً».

١٦ ـ ما عنه أيضاً في خطبته المعروفة[٦]: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله...».

١٧ ـ ما في خطبة الرضا عليه السلام المعروفة[٧]: «أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه، لشهادة أنّ كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل موصوف أنّ له خالقاً، ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران، بالحدث...». ومثله ما في خطبة أُخرى لأميرالمؤمنين عليه السلام.

١٨ ـ مكاتبة فتح الجرجاني، عن الرضا عليه السلام: «أول الديانة معرفته، وكمال المعرفة توحيده، وكمال التوحيد نفي الصفات عنه...».

هذا ما فزنا به عاجلاً، ومن الظاهر أنّ المتتبّع يجد أكثر من ذلك، وكثرتها تجبر ضعف

---

(١) نفس المصدر ٤ / ٨٤.

(٢) نفس المصدر ٤ / ٨٤.

(٣) بحارالأنوار ٤ / ٣٠٤.

(٤) نفس المصدر / ٢٩٢.

(٥) البحار ٤ / ٢٢٢.

(٦) نفس المصدر / ٢٤٧.

(٧) المصدر السابق ٤ / ٢٢٤.

أسانيد أكثرها إن شاء اللّه. وهذه الروايات الشريفة بين ما هو صريح، وبين ما هو ظاهر في عينية الصفات وإبطال زيادتها على الذات بلاشك وريب. مع ذلك قال العلامة المجلسي رحمه الله[١]: اعلم أنّ أكثر أخبار هذا الباب تدل على نفي زيادة الصفات، أي على نفي صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى. وأمّا كونها عين ذاته تعالى بمعنى أنّها تصدق عليها، أو أنّها قائمة مقام الصفات الحاصلة في غيره تعالى، أو أنّها أمور اعتبارية غير موجودة في الخارج، واجبة الثبوت لذاته تعالى فلا نصّ فيها على شيء منها، وإن كان الظاهر من بعضها أحد المعنيين الأوّلين.

أقول: هذا من مثله عجيب جداً، بل ولم يكن متوقعاً منه، لكنّ الجواد قد يكبو. كيف والروايات بأسرها ـ سوي الأربع الأخيرة الظاهرة في نفي الصفات ـ بين ما هو صريح وبين ما هو ظاهر في العينية؟! وقد مرّ عنه دعوى تواتر الأخبار عليها!

فتحصّل: أنّ العقل والنقل متّفقان على العينية ونفي الزيادة.

الفائدة الثانية: أنّ جملةً من أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ أرجعوا صفاته الكمالية إلى نفي نقايضها، فمنهم الشيخ الصدوق، قال في توحيده[٢]: وإذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فإنّما ننفي عنه بكل صفه منها ضدها. ثم ذكر أنّ المراد بالحياة والعلم والسمع والبصر والعزة والحكمة[٣] والعدل والحلم والقدرة: هو نفي الموت والجهل والصمم والعمى والذلة والخطأ والجور والعجلة والعجز. ثم علّل ذلك بقوله: ولو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه. إلى آخره.

ومنهم الفاضل المقداد[٤]، قال: وإن شئت كان مجموع صفاته صفات جلال، فإنّ إثبات قدرته باعتبار سلب العجز عنه ... وكذا باقي الصفات. وفي الحقيقة المعقول لنا من صفاته ليس إلّا السُلُوب والإضافات، وأمّا كُنه ذاته وصفاته فمحجوب عن نظر العقول، ولا يعلم ما هو إلّا هو. انتهى كلامه. وقريب منه ما ذكره السيد شُبَّر[٥] وغيره.

أقول: هذه النظرية رديئة جداً باطلة جزماً، وهي تفريط في باب المعارف الإلهية. كيف وقد عرفت أنّ العقل والشرع يناديان بإثبات الصفات الثبوتية له، وأنّ الله علماً وقدرة وحياة وسمعاً، وبصراً؟! فارجاعها إلى نفي أضدادها تقهقر وارتجاع عن السير العقلاني.

---

(١) بحار الأنوار ٤ / ٦٢.

(٢) التوحيد الباب ١١.

(٣) الحكمة والعدل والحلم من صفات أفعاله، فذكرها اشتباه منه رحمه الله.

(٤) شرح الباب الحادي عشر / ٢١.

(٥) حقّ اليقين ١ / ٢٠.

واما ما ذكره الصدوق رحمه الله فهو ساقط بأن الصفات المذكورة عين الذات فلا شيء مع الله ازلاً.

وبالجملة: تعليله ينفي قول الأشعري القائل بزيادة الصفات على الذات، ولا ربط له بما هو محلّ الكلام. ويلحق به في الضعف والبطلان ما ذكره المقداد رحمه الله، فإنّ اختفاء كنهه تعالى وامتناع الإحاطة بذاته وصفاته أجنبي عن المقام، فإنّا نعلم بالضرورة أنّه حيّ عالم قادر وإن لم نـعلم حقيقة حياته وقدرته وعلمه.

وبالجملة: المصير إلى ما دل عليه العقل والنقل متعين.

نعم، في رواية أبي هاشم الجعفري[1]: قال الجواد عليه السلام: «فقولك: إنّ الله قدير خبّرت أنّه لا يعجره شيء، فنفيت بالكلمة العجز وجعلت العجز سواه، وكذلك قولك: عالم إنّما نفيت بالكلمة الجهل، وجعلت الجهل سواه...».

لكن الرواية غير صالحة للاعتماد عليها؛ لعدم صحتها سنداً أولاً، ولمعارضتها بما عرفت ثانياً، ولعدم دلالتها على مرامهم حق الدلالة ثالثاً.

ويمكن أن يورد على هذا القول أيضاً: بأنّ تلك السلوب إن كـانت مـتكثّرة مـتمايزة لزم تميّزها بأمر وجودي؛ لعدم الميز في العدم من حيث العدم، فيلزم التكثّر المنافي للوحدة. وإن لم تكن كذلك فهو بعينه نفي الصفات، كما قيل، فتأمل فيه.

وبالجملة: هذا القول ضعيف غايته.

الفائدة الثالثة: أنّ جمعاً من الجمهور تقليداً لشيخهم الأشعري ذهبوا إلى أنّ الله باقٍ ببقاء زائد على ذاته تعالى.

أقول: وهذا إنكار للواجب صريحاً، فإنّ احتياج الواجب في وجوده بقاءً إلى أمر مـمكن ـ وهو صفة البقاء ـ عبارة أخرى عن إنكار الواجب الوجود خارجاً لا مجرّد انكار له بل انكار من طريق محال وهو احتياج الواجب إلى ممكن الوجـود المـحتاج إلى الواجب. وإن سألت الحق فلم يعرف الله ولم يعبده قوم غير الإمامية المتمسّكين بأذيال آل الرسول صلى الله عليه وآله. نعم، صَدَقَ نبينا الأعظم صلى الله عليه وآله حيث قال: «مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نَجا ومن تركها هوى».

والحمدلله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لو لا أن هدانا الله.

(١) توحيد الصدوق / الباب ٢٩.

المقصد الخامس
في عدله تعالى

القاعدة الأُولى: في أنّه تعالى لا يفعل القبيح
القاعدة الثانية: في أنّه تعالى لا يريد القبائح
القاعدة الثالثة: في حكم الشرع بما يحكم به العقل
القاعدة الرابعة: في تبعية أفعاله تعالى للأغراض
القاعدة الخامسة: في إبطال الجبر والتفويض، وتحقيق الأمر بين الأمرين
القاعدة السادسة: في وجوب الأصلح عليه تعالى
القاعدة السابعة: في وجوب اللطف عليه تعالى
القاعدة الثامنة: في حسن التكليف ولزومه وشرائطه
القاعدة التاسعة: حول الآلام
القاعدة العاشرة: في الأعواض
القاعدة الحادية عشرة: في الرزق
القاعدة الثانية عشرة: في وضع ما يتوهّم تصادمه مع عدله حكمة تبارك وتعالى

المقصد الخامس:

في عدله تعالى

عقد هذا المقصد للبحث عن كيفية أفعاله تعالى من حيث الحسن والقبح، وأنّ ما يصدر عنه تعالى كله حسن لا قبح فيه. وهذا المعنى وإن كان مسلّماً بين جميع المسلمين ظاهراً، بل ولعلّه بين الملّيّين قاطبة، إلّا أنّ للأشاعرة مذهباً يوجب اتصاف أفعاله بالقبح والظلم والعبث، تعالى عنه، فعنون المتكلمون من الإمامية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرها هذا المقصد تنزيهاً لأفعاله تعالى عمّا يتزعّمه الأشعريون وأشباههم، وإيضاحاً لموارد يمكن أن يتوهّم فيها النقص في أفعاله، والخلل في حكمته البالغة، والجور في حكومته العادلة.

وأما تسميته بـ«العدل» فهي. إمّا من قبيل تسمية الكل باسم جزئه؛ إذ من مباحثه أنّه تعالى عادل لايظلم عباده. وإمّا من جهة إرادة الوسط الحقيقي من العدل، وأنّ أفعاله تعالى منزّهة عن الإفراط والتفريط وسمّي المنزّهون بـ«العدلية» في مقابل مخالفيهم الأشاعرة.

وممّا ذكرنا اتضح الفرق بين هذا المقصد والمقصد الثاني باعتبار تضمنه البحث عن صفاته الفعلية؛ إذ الهدف هناك إثبات أصل معنى الفعل وكيفيته كما مرّ، بخلافه هنا فإنّ البحث من حيثية حسن أفعاله ونفي القبح عنها فقط[1]. كما أنّه ظهر الفرق بينه وبين المقصد الثالث والرابع، حيث إنّ الغرض منهما تنزيه ذاته المقدسة عن النقص ولوازم الإمكان، والمطلوب هنا تنزيه أفعاله عن القبح واللغو، وما لا ينبغي لحكمته البالغة، وجلالته الكريمة.

وأمّا ما ذكره المحقق اللاهيجي وابنه من أنّ المراد بالعدل وجوب اتصاف واجب الوجود بالفعل الحسن وتنزيهه عن القبح ففيه نظر، فإنّه: إن أُريد من الوجوب المزبور الوجوب الذي عنه فهو باطل، كما حقّقنا وجهه في مبحث الاختيار وإن أُريد منه الوجوب الذي عليه فهذا وإن كان حقّاً غير أنّه مربوط بحكمته تعالى، فافهم، فالأصحّ ما ذكرناه أولاً من أنّ المراد بالعدل وجوب اتصاف أفعاله تعالى بالحسن وتنزيهها عن القبح.

---

(١) نعم، البحث عن صدقه يناسب هذا المقصد، ولكنّهم حينما يفرغون عن إثبات كلامه تعالى يتعرضون بعده لإثبات كونه صدقاً، فهو كالتتمة لبحث كلامه.

تمهيد:

من الضروريات البتّية: أنّ الأفعال الاختيارية تتصف بالحسن والقبح العقليين، بمعنى أنّ بعضها مذموم وبعضها ممدوح، ويكون فاعل الأول مستحقاً للذمّ والتحقير، كما أنّ فاعل الثاني مستأهل للمدح والتوقير. وهذا أمر واضح بديهي عند العقلاء، سواء كانوا من المتشرّعة، أم من الكفرة والزنادقة والبَراهمة، وبلا تفاوت فيه بين قوم وقوم، وحال وحال؛ وذلك لأجل أنّ استحقاق المحسن للمدح، والمسيء للذمّ ممّا ارتكز في أذهان جميع البشر، وممّا أودعه الله في كينونة الإنسان، فهو ـ بما له من الطوارئ المقسمة له من الأمكنة والأزمنة والعنصرية واللغة واللونية والديانة ونحوها ـ مفطور ومجبول على الحكم بالمدح على بعض الأفعال والذمّ على بعضها الآخر، فقولنا: إنّ بعض الأفعال حسن وبعضها قبيح ـ أي يستحق بعضها المدح وبعضها الذمّ من العقلاء ـ بمنزلة قولنا: إنّ الأكل يسدّ الجوع، وإنّ تعظيم الناس يسرّهم، وإنّ النائم غافل، ونحوها من الأُمور الواضحة.

وإنّي لا أظنّ بأحد من العقلاء أن ينكر ذلك، بل إنّ نفسي مطمئنة بأنّ الجماعة الموسومة بالأشاعرة الذين كتبوا إنكار الحسن والقبح العقليين في بطون الأوراق[١] هم مثل غيرهم من العقلاء يعاملون معاملة المدح والذمّ، فإنّ التخلّف عن الفطريات غير ممكن، فالإنكار مختص بالكتابة أو المناظرة فِراراً من إلزامات خصومهم اللازمة لهم من بعض مذاهبهم الفاسدة، وإلّا فالاشعري كغيره إنسان عاقل يعمل بمقتضى جبلّته وخميرة فطرته، يظهر صدق هذا لمن باشر هؤلاء الناس! ولو وجد أحد ينكر الحسن والقبح لساناً وقلباً وعملاً فأنا أُقسم صادقاً أنّه محروم من العقل، وأنّه غير مكلّف بشيء.

وبالجملة: حال المنكر للمقام حال الجبري والسوفسطائي، حيث إنّهما ينكران الاختيار ووجود الأشياء حين الكتابة والمناظرة فقط، وإلّا فهما مثل الاختياري والفلسفي في مرحلة الحياة العملية.

فهل يمكن لأشعريٍّ أن لا يمدح المحسن ولا يرضي ضميره بفعله الحسن، ولو فرضناه جاهلاً بالحكم الشرعي؟ وهل يمكن لجبري أن لا ينتقم من المجرم والظالم، ويعامل مع القاتل مثلاً معاملة السيف في المعذورية؟! وهل يمكن لسوفسطائي أن لا يفرّ من موارد الضرر، بل ولا

(١) قال في المواقف و شرحها «٣ / ١٤٥»: القبيح عندنا ما نُهي عنه شرعاً، والحسن بخلافه، كالواجب والمندوب والمباح، فإنّ المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن، و لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، و ليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له، و لو عكس الشارع القضية فحسّن ما قبح و قبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً، فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً.

يدفع الضرر المحتمل؟ كلّا!

فإذا كان حديث التحسين والتقبيح العقليين بهذه المثابة من الجلاء والظهور فمن اللغو أن نستدل على إثباتهما بشيء، والعيان يغني عن البيان: «آفتاب آمد دليل آفتاب»[1].

ثم إنّ بعض المنكرين لمّا رأوا سخافة إنكارهم وشناعة كلامهم اخترعوا شيئاً وزعموا إمكان التستّر به، فجاؤوا بالتقسيم الثلاثي، وقالوا: إنّ للحسن والقبح معانٍ ثلاثة[2]:

الأول: صفة الكمال والنقص، فالحَسَن كون الصفة صفة كمال، والقبيح كون الصفة صفة نقصان، يقال: العلم حسن، أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن، والجهل قبيح، أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال، ولا نزاع في أنّ هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها، وأنّ مدركها العقل ولا تعلق له بالشرع.

الثاني: ملائمة الغرض ومنافرته. فما وافق الغرض حسن، وما نافره قبيح، وقد يعبّر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه المصلحة، القبح ما فيه المفسدة، وما خلا عنهما لايكون شيئاً منهما، وذلك أيضاً عقلي، ويختلف بالاعتبار، فإنّ قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم، ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم.

الثالث: تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً، أو الذم والعقاب كذلك. فما يتعلق به المدح فهو حسن، وما يتعلق به الذمّ قبيح. قالوا: وهذا الثالث هو محلّ النزاع، فهو عندنا شرعي، فإنّ الأفعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث، يقتضي مدح فاعله وثوابه، ولاذمّ فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها.

واستدلوا عليه بوجهين:

الأول أنّ العبد مجبور في أفعاله، والفعل الجبري لا يتصف بالحسن والقبح اتفاقاً.

الثاني: لوكان قبح الكذب ذاتياً لَما تخلّف، واللازم باطل، فإنّه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم مؤمن، بل يجب.

أقول: أمّا القسم الأول فهو وإن كان صحيحاً لكن نقول: هل تحصيل الكمال ممدوح عقلاً ـ ولو مع الغضّ عن الشرع ـ أم لا؟ وهل إبقاء النفس على النقيصة مذموم أم لا؟ فإن قالوا بالأول فقد بطل مذهبهم، وإن تلفّظوا بالثاني فقد كابروا وجدانهم، فكون الصفة كمالاً وحسنة أو نقصاناً وقبيحة لا ينفعهم شيئاً في محلّ النزاع، بل هو يستلزم المدح والذمّ على الفعل، أي على

(١) نعني أنّ شروق الشمس دليل على وجودها.

(٢) لاحظ شرح المواقف ٣ / ١٤٦ وكلام الفضل إحقاق الحقّ ١ / ٣٤١، وفي هداية المسترشدين والفصول جعلا الأقسام ستّة، فلاحظ.

تحصيلهما استلزاماً عقلياً وجدانياً قرآنياً، فإنّ الله تعالى يمدح طالب الكمال ويذمّ الراجع إلى النقصان، فالتفكيك بينهما من التفكيك بين العلّة والمعلول.

وأمّا المعنى الثاني فهو من الأحكام العقلية بمراحل، فإنّه من الأُمور الطبعية والميول الغريزية؛ ولذا يختلف الحال باختلاف الطبائع والأغراض، كما اعترفوا به، ومن العجيب أنّهم يُنكرون الحكم العقلي ثم ينسبون إليه ما ليس منه، وإن هو إلّا الغَيّ الفضيح.

وأمّا الثالث فقد عرفت أنّه في الجلاء والظهور نظير قولنا: الكل أعظم من الجزء، فإنكاره سفسطة لا يُعتنى به، وكيف يمكن التسوية بين العدل والجور، والجود والبخل، والصدق النافع والكذب الضارّ، والإحسان والإساءة؟ وكيف ينكر استحقاق المدح والذمّ فيها؟ فهذا التثليث الأشعري لا ينفع شيئاً للفرار عن تلك الفضاحة والشناعة، وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر؟!

وأمّا الوجه الأول من الاستدلال فلك أن تستدل على بطلان الكبرى ببطلان الصغرى، ولك أن تستدل على فساد الصغرى بفساد الكبرى، أو تترك الاستدلال وتحكم ببطلان كلتيهما معاً بلا بيان، فإنّ المقدمتين كل منهما ضروري البطلان بديهي الفساد.

وأمّا الوجه الثاني فيَزيّفه ما سيأتي من أنّ الحسن والقبح ليسا بذاتيين، بل هما بالوجوه والاعتبار، على أنّهما لو كانا ذاتيين لم يكن فيه إشكال أيضاً، فلاحظ المطوّلات.

ثم إنّ إنكار الحسن والقبح العقليين ـ مع كونه مخالفاً للضرورة ـ يستلزم أُموراً شنيعة:

١ ـ عدم إمكان إثبات صدقه تعالى، كما مرّ في محله، فتسقط الشريعة والنواميس الدينية من رأس!

٢ ـ عدم إمكان إثبات نبوة الأنبياء، كما مرّ أيضاً، وإنّ إجراء المعجزة على يد الكاذب إذا لم يكن في نفسه قبيحاً لكان ممكن الصدور من الله تعالى، ومعه لا دلالة للمعجزة على صدق صاحبها. وأما الاعتذار بجريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي على عدم مثل هذا الصدور، فمن أرذل الكلام وأسخف المقال.

فإنّا نقول: من أخبركم بجريان هذه العادة؟ هل القرآن بقوله: ﴿ولن تجد لسنّة الله تبديلاً﴾[1]؟ فهو نفسه محتمل الكذب حينئذ، أو الإجماع، فحاله حال الآية كما مضى، أو سوّلت لكم أنفسكم؟ ولأجله حكي عن بعض الحنفية أنّهم قالوا بهما (أي بالحسن والقبح الشرعيين) في أفعال العباد فقط! لئلّا يتوقف وجوب تصديق النبي على الشرع فيدور.

٣ ـ مخالفة القرآن المجيد، إذ فيه آيات بيّنات تدل على الحكم العقلي المذكور، فمنها

(١) فاطر ٣٥/٤٣.

قوله: ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء ...﴾[1] ﴿قل أمر ربي بالقسط﴾[2] ﴿قل إنّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق﴾[3].

ومنها قوله: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾[4]، وهي كثيرة جداً، فقد أخبرالله تعالى عن تحقق الفحشاء والإثم والبغي والمنكر، والعدل والإحسان والقسط قبل الأمر والنهي، فإن الموضوعات متقدمة على الأحكام، ثمّ تعلّق أمره بالطائفة الثانية، كما أنّ نهيه توجّه إلى الطائفة الأُولى. وهذا واضح لكل عاقل، فلو فرض توقف هذه العناوين على الحكم الشرعي لزم الدور المحال، كما لا يخفى. ولابد للأشعريين أن يؤوّلوا هذه الآيات على أصلهم الفساد هكذا: إنّ الله لا يأمر بما ينهى، أمر ربي بما أمر. إنّما حرم ربّي ما نهى...، وفساده واضح.

فتحصل: أنّ النواميس العقلية والموازين الدينية تزيّفان موقف هؤلاء الناس في المسائل الأُصولية.

فإن قلت: الحسن ما يثاب عليه، والقبيح ما يعاقب عليه، ومن الظاهر أنّ الثواب والعقاب من قبل الله تعالى وبإخباره، ولا علم بهما لغيره، وهذا معنى كون الحسن والقبح شرعيين كما ذكره بعضهم. قلت: قد أُجيب عنه بأنّ الموقوف على الشرع هو خصوصية الثواب والعقاب، وأمّا أصلهما فهو ثابت عقلاً.

أقول: الثواب والعقاب لا مدخلية لهما في تحقّق الحسن والقبح، بل الذي يلزمهما هو المدح والذمّ العقلائيان. نعم، وحيث إنّ الله خالق العقلاء وعالم بالواقعيات والأُمور نفس الأمرية وذو حكمة بالغة فيأمر بالحسن وينهى عن القبيح، ويمدح المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، ومدحه ثوابه أو شيء آخر في الدنيا، وذمّه على المحرّمات عقابه، وأمّا على المكروهات فهو شيء آخر كالعتاب أو حطّ المقام أو منع بعض الألطاف ونحوها، بل استحقاق الثواب غير لازم للحسن؛ لاشتراطه بالإيمان فضلاً عن الإسلام، والموافاة عليه وقصد القربة ونحوها. وكذلك العقاب مشروط بعدم العفو من الله تعالى والشفاعة من أوليائه والتوبة من المذنب، مع أنّ الذمّ لا يقبل الإسقاط عن القبيح، فلا ربط للعقاب والثواب بالمدح والذمّ، فافهم فإنّه حقيق به.

---

(١) الأعراف ٧/٢٨.

(٢) الأعراف ٧/٢٩.

(٣) الأعراف ٧/٣٣.

(٤) النحل ١٦/٩٠.

فائدة:

هل الحسن والقبح من الأحكام العقلية الأولية الداخلة في الضروريات، أو ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم المصالح وحفظ النوع، فيكونان من المشهورات الداخلة في الجدليات؟ ظاهر المحق اللاهيجي بل صريحه هو الأول[١]، ووافقه السبزواري في محكيّ شرح الأسماء[٢]، فحكم ببداهة مثل هذه القضايا، بل قال: إنّ الحكم ببداهتها أيضاً بديهي.

ونصّ بعض المحققين على الثاني، وإليك شطراً من كلامه[٣]، قال: ... ومن الواضح أنّ استحقاق المدح والذمّ بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوليات بحيث يكفي تصور الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء ... ؟ فثبت أنّ أمثال هذه القضايا غير داخلة في القضايا البرهانية، بل من القضايا المشهورة، وأمّا حديث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتياً فليس المراد من الذاتي ما هو المصطلح عليه في كتاب الكلّيات؛ لوضوح أنّ استحقاق المدح والذمّ ليس جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم. وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان؛ لأنّ الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان مثلاً، وإلّا لكان الإنسان في حدّ ذاته إمّا واجباً، أو ممتنعا.

ومن الواضح بالتأمّل أنّ الاستحقاق المزبور ليس كذلك؛ لأنّ سلب مال الغير ـ مثلاً ـ مقولة خاصة بحسب أنحاء التصرف، وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرف ينتزع منه أنّه غصب، وبالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه ـ وهو أيضاً خارج عن مقام ذاته ـ ينتزع منه أنّه مخلّ بالنظام وذو مفسدة عامة، فكيف ينتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غصباً وكونه مخلّاً بالنظام، عن مقام ذات التصرف في مال الغير؟

بل المراد بذاتية الحسن والقبح ... : أنّ العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذمّ من دون لحاظ اندارجه تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوين فإنّها ربّما تكون مع حفظها معروضة لغير ما يترتب عليه لو خلّي ونفسه كالصدق والكذب فإنّهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن والكذب المنجي للمؤمن يترتب استحقاق الذمّ على الأول بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن، ويترتّب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، وإن كان لو خلّي الصدق والكذب ونفسهما يندرج الأول تحت العدل في القول، والثاني تحت عنوان الجور، فضلاً عن سائر الأفعال التي فيـ نفسها لا

(١) سرمايه إيمان / ٣٩.

(٢) نهاية الدراية ٢ / ١٢٥.

(٣) المصدر السابق ٢ / ٨.

تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم. انتهى كلامه.

أقول: اختلاف بعض العقلاء في شيء لا ينافي بداهته وأوليته، ولذا عدّوا احتياج الممكن من الأوليات، مع أنّ بعضهم أنكروه، وقالوا بالصدفة، فخفاء التصديق لأجل خفاء التصور أو لمانع آخر ممكن، وقد تقدم ذلك في الجزء الأول أيضاً، على أنّ الاختلاف الواقعي في المقام غير ثابت، بل إنكار المنكرين مجرد لقلقة لسانية وبناء قلبي من غير اعتقاد واقعي، كما أشرنا إليه عن قريب. وأمّا ذاتية قبح الظلم فيمكن أن تكون من ذاتيات كتاب البرهان، فإنّ الظلم ـ وهو سلب مال الغير بلا وجهٍ قانوني ـ يترتب عليه ـ بالضرورة ـ استحقاق الذمّ واللوم، وهذا ممّا لا يقبل التشكيك أصلاً، فالظلم وإن لا ينتزع من مجرد التصرف في مال الغير ولا يصدق بمجرده، بل مع لحاظ عدم رضا المالك أو كراهته، لكنّ القبح لازم عنوان الظلم حين تحققه.

وبالجملة: الظلم ليس من لوازم مجرد سلب المال وضرب اليتيم مثلاً، بل من لوازم السلب وكراهة المالك والضرب بلاقصد التأديب، كما أفاده هذا المحقق، لكنّ هذا لاينافي كون القبح لازماً ـ أي ذاتياً في كتاب البرهان ـ لعنوان الظلم مثلاً، فإنّا لا نعني بالذاتي إلّا ما لا يمكن انفكاكه عن موضوعه بوجه، والمقام كذلك.

فإن قلت: الحكم بحسن العدل وقبح الجور ليس من أحكام العقل النظري، ولا يجزم به بمجرده، كما يظهر ذلك لمن فرض نفسه مخلوقة الساعة بلا ممارسة شيء، فهذا دليل على أنّه من المشهورات دون الأوليات.

قلت: وهذا السؤال هو العمدة في المقام، وجوابه: أنّ أصل القضية ضرورية أولية، غير أنّ تصور الموضوع ـ وهو العدل والظلم ـ موقوف على الممارسة وإدراك ألم الظلم وراحة العدل، وهذا كما أنّ الحكم بأعظمية الكلّ من الجزء موقوف على مشاهدتهما أو معرفتهما من تعريف معرِّف.

وعلى الجملة الأوّلي هو النسبة التصديقية، لا تصور الموضوع، فافهم، ولعلّ هذا هو مراد المحقق اللاهيجي، حيث ذكر أنّ العقل النظري يحكم به بواسطة العقل العملي، على أنّ الفرق بين الأحكام العلمية والعملية محلّ خلاف، وعلى بعض الأقوال يدخل المقام في الأُولى دون الثانية، وأمّا عدّهما ـ أي حسن العدل وقبح الجور ـ من المشهورات في كتب المنطق فلعلّه لاءجل التمثيل للمصلحة والمفسدة العامتين المقرون بهما قبول عموم الناس، لا طائفة مخصوصة، وهذا غير منافٍ لبداهتهما؛ إذ القضية الواحدة يمكن دخولها في اليقينيات والمقبولات باعتبارين، كما ذكره المحقق اللاهيجي والمحقق السبزواري أيضاً.

ثم لو فرضنا أنّ الحكم المزبور من المشهورات فلاشك في اعتباره وقطعيته أيضاً؛ إذ كون

قضية من المشهورات لا يوجب اندراجها في المظنونات، كيف وهي تقابل المشهورات في التقسيم المتقدم ذكره في الجزء الأول؟ بل المشهورات التي يتطابق عليها عموم الآراء تفيد العلم، ولكن لايعتبر فيها مطابقة الواقع، بل المطابقة لآراء العقلاء، الكاشفة عن حكم رب العقلاء الكاشف للواقع. وهذا بخلاف الضروريات فإنّها تفيد العلم وتطابق الواقع أيضاً[١].

أُمور جليلة نافعة:

الأمر الأول: لاشك في حسن الواجب والمندوب، كما أنّه لاريب في قبح الحرام، وإنّما الكلام في المباح والمكروه، ظاهر كلام المحقق الطوسي‌ﷺ بل صريحه في التجريد أنّهما داخلان في الحسن، قال: الفعل المتصف بالزائد إمّا حسن أو قبيح، والحسن أربعة... إلى آخره. ولابد حينئذٍ من تفسير الحسن بما لامدح فيه ولاذم، كما صنعه العلامة‌ﷺ في شرحه[٢]، فإنّ المباح كذلك، وأمّا المكروه فالمدح يتعلق بتركه ولا يستحق الذم بفعله. وأمّا غير المتصف بأمر زائد فمثَّل له بحركة الساهي والنائم.

هذا، وأدرج بعضهم المكروه في القبيح، لكنّ الأصح إخراج المباح من الحسن واختصاصه بالواجب والمندوب فقط، فإنّ الحسن ليس إلّا ما استحق فاعله المدح، وهذا غير جارٍ في الإباحة، وأمّا الكراهة فالأوفق درجها في القبيح؛ لترتب الذم على فعلها وإن كان أخف من الذم المتعلق بالحرام، فالمباح كحركة النائم ـ مثلاً ـ ليس من الحسن ولا من القبيح.

فالمتحصّل: أنّ الأحكام العقلية خمسة[٣]: الوجوب والحرمة والإباحة والكراهة والاستحباب، اثنان منها حسن، واثنان منها قبيح، وواحد منها غير متصف بشيء منهما.

نعم، اصل وجود المباح العقلي قد وقع محلّ النزاع، حيث إنّ المحقق القمي‌ﷺ استشكل فيه، ويظهر من مطارح الأنظار ارتضاؤه إيّاه. ولكنّ صاحب الفصول‌ﷺ قال بصحة المباح المذكور ولم يحسن توجيه القوانين، فلاحظ.

الأمر الثاني: أنّ الحسن والقبح يختصان بالأفعال الاختيارية وصورة العلم بالموضوع،

---

(١) هكذا كان رائي حين التأليف، ثم استقر رائي على أنهما من المشهورات العقلائية النبي بنوا عليهما تحفظا للنظام، وما ذكر.. رداً على صاحب نهاية الدراية‌ﷺ ان أصل القضية (العدل حسن) ضرورية أولية غير أن تصوّر الموضوع، موقوف على الممارسته. ضعيف، ولا حكم للعقل العملي إلّا بعد فهم الموضوع، وهو دليل على كونه من المشهورات.

(٢) شرح التجريد / ١٨٦.

(٣) بل الحكم العقلي كالحكم الشرعي ينقسم إلى التكليفي والوضعي، مثل: شرطية القدرة للتكليف، وسببية عدم القدرة لسقوط التكليف، ومانعية الغفلة عن التكليف، وصحة المأتي به إذا طابق المأمور به، وهكذا.

ضرورة عدم تعقل الذم واللوم والمدح والثناء على الأفعال الاضطرارية، فإذا قتل أحد مؤمناً صالحاً باعتقاد أنّه ملحد مفسد أو اضطر إلى قتله لا يستحق اللوم. نعم، القبح والحسن الفعليان (اي المفسدة والمصلحة الواقعيتان) لا يتعلقان بالعلم والجهل والاختيار والاضطرار، فافهم، فقتل المؤمن خطأً وجهلاً وإن لم يكن له قبح فاعلي، بل ربما يكون له حسن فاعلي لكن له مفسدة نفس أمرية غير قابلة للزوال لأجل الجهل مثلاً. ومثله الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان وموافقة الطبع ومنافرته فإنّهما لا يختصان بصورة الاختيار، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: اختلف المتكلمون وغيرهم في كيفية اتصاف الأفعال بالحسن والقبح على أقوال:

فمنها: أنّ الشرع أوجب اتصافها بهما، وقد عرفت أنّه ضروري البطلان.

ومنها: أنها لذاتها تتصف بهما.

ومنها: أنّ اتصافها بهما لأجل صفة كائنة فيها، وفي مطارح الأنظار: أنّ المراد هي الصفات اللازمة لنفس الماهيات على وجه يكفي في انتزاعها تحقق الماهية.

ومنها: أنّ الاتصاف بالقبح لأجل الصفة المذكورة، وأمّا بالحسن فلا؛ إذ انتفاء الصفة المقبحة يكفي لحسن الفعل.

ومنها: التفصيل بحسب الموارد، بمعنى كونهما ذاتيين في بعضها، أي أنّ الفعل علة تامة لهما، وبالاقتضاء في بعضها وبالوجوه والاعتبار في بعضها اختاره بعض الأُصوليين في حواشيه على رسائل الشيخ الأنصاريﷺ، وكذا المحقق النائينيﷺ[1].

ومنها: التفصيل بحسب الموارد أيضاً، وأنّهما في بعض الموارد ذاتيين، وفي بعضها الآخر بالوجوه والاعتبار. ولعلّه يرجع إلى السابق بأن يراد من الذاتي ما هو الجامع بين الضرورة والاقتضاء.

ذهب إليه الأُصولي المحقّق صاحب الفصولﷺ، وقال: وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه. فكأنّه جعله من الضروريات. والشيخ الأعظم الأنصاريﷺ على ما في تقريرات بعض تلامذته المسماة بـ«مطارح الانظار»، بل فيها: ولعلّ هذا ما ذهب إليه الإمامية بأجمعهم على حسب ما يظهر منهم ...، ولذا لا يلتزمون بالنسخ في جميع الأحكام، كما صرح به الشيخ في العُدّة والعلامة في النهاية، وجماعة من متكلمي الإمامية... إلى آخره.

ومنها: أنّ ثبوت الحسن في الجملة بمجرد الذات دون القبح؛ لتوقفه على بعض

---

(١) أجود التقريرات ٢ / ٤٢.

الاعتبارات، مالَ إليه بعض الأجلّاء في كتابه هداية المسترشدين. (حاشية معالم الأُصول)

ومنها: إناطتهما بعلم الشخص بالمفسدة والمصلحة، وعدمهما بعدمه.

ومنها: أنّهما بالوجوه والاعتبار مطلقاً[١]، فهذه ثمانية أقوال.

والصحيح الأحقّ بالتصديق هو القول الأخير، وما سواه باطل لايحسن الاعتماد عليه.

بيان ذلك: أنّ ما يصدر عن الإنسان ـ مثلاً ـ من أفعاله الاختيارية له اعتبارات مترتبة:

١ ـ نفس الفعل وذاته بلا اعتبار تحيُّثه بحيثية تعليلية أو تقييدية أصلاً، كحركة اليد، وحركة اللسان، وحركة الرجل، وحركة العين، أو عضو آخر من أعضاء بدنه. ومن الواضح عدم اتصاف الفعل في هذه المرحلة بحسن وقبح ولاذم ومدح.

٢ ـ الفعل مع اعتبار تعنونه بعنوانه الأولي، كتعنون حركة اليد بالضرب، وإيتاء المال، والإمرار على رأس اليتيم، والأخذ، والكتابة، والخياطة، ونحوها. وتعنون حركة اللسان بالتلفظ، واللسع، أو بالأكل والشرب مع ضميمة حركة الفم. وتعنون حركة الرجل بالمشي، وتعنون حركة العين بالنظر، إلى غير ذلك من العناوين، وهي وإن توجب تنوع الفعل وانقسامه إلى أنواعه ـ كما لا يخفى ـ لكنّها لاتقتضي ذمّاً ولا مدحاً بمجردها، ولا تتصف بالحسن والقبح عند العقلاء، وهذا أيضاً ظاهر لاخفاء فيه.

٣ ـ الفعل مع تعنونه بعنوانه الثانوي، كالإيذاء، والتأديب، والإحسان، والاغراء، والتصرف في مال نفسه أو في مال غيره، والدعاء، والإرشاد، والتحية، والسبّ، والغيبة، والكذب، وسدّ الجوع، والأكل بلا شهوة. والذهاب إلى مسجد أو ملعب. والنظر إلى خضرة أو مصحف أو أجنبية، إلى غير ذلك من العناوين، وهذه العناوين المذكورة لا تكون منوعة للفعل بل مقسّمة له إلى أصنافه.

والفعل في هذه المرتبة غالباً يتصف بالحسن أو القبح، ويترتب عليه المدح أو الذم، فيُلام المؤذي على إيذائه، والمُغري على إغرائه، ويمدح المحسن على إحسانه، والواعظ على وعظه، وهكذا، وهذا بيّن.

وإنّما قلنا غالباً لأنّ العنوان المذكور ربما لا يقتضي الحسن أو القبح، بل يحتاج في عروضه إلى عنوان ثالث، كالتصرف في المال فإنّه إن كان في مال نفسه بغير إسراف فهو مباح، وإن كان في مورد ضروري فهو حسن، وإن كان صرف على نحو الإسراف فهو كالتصرف في مال

---

(١) قيل: الفرق بين الوجوه والاعتبار: أنّ الأول يراد به العناوين المنتزعة من ذوات الأفعال التي لا يمكن تخلف الفعل عنها، فلابد أن يقع على واحد منها. والثاني يراد به الأوصاف اللاحقة للأفعال باعتبار ملاحظة المعتبر على وجه لو لم يكن الاعتبار لما كانت تلحق بالفعل.

الغير من غير إذنه قبيح، وهكذا.

ثم إنّ عنوان المحسن أو المقبح إمّا علة تامة للحكم المذكور بحيث يستحيل زواله مع التحفظ عليه ـ أي على العنوان المذكور ـ كالعدل والظلم، فإنّ الأول حسن دائماً، والثاني قبيح كذلك. وإمّا مقتضٍ له بحيث يمكن زواله بطروء مانع كالصدق والكذب، فإنّ هذين العنوانين بنفسهما يقتضيان الحسن والقبح، ولكن إذا صار الصدق ضارّاً والكذب نافعاً ينعكس الحكم، وهذا أيضاً ظاهر.

إذا تقرر ذلك فقد اتضح لك صحة القول الأخير، فلا نُطوِّل المقام بإبطال بقية الوجوه واحداً واحداً.

وأمّا ما ذكره في مطارح الأنظار من استظهار القول الخامس من الإمامية فهو غير ثابت، وما ذكره دليلاً له غير صالح، كما لا يخفى على البصير العارف.

ويمكن أن يجمع بين الأقوال السبعة وجعل النزاع لفظياً، بأن يراد بالذاتية الأفعال بعناوينها الثانوية، أو الثالثة، وبالصفة الوجوه والاعتبار، وبالحسن في التفصيل الثالث ما لا يذم ولا يمدح على فعله كما هو أحد الاصطلاحين، ومثله القول السادس. وفي التفصيل الرابع والخامس بالذاتية ما عرفت كعنوان الظلم، وبالمقتضي كعنوان الصدق مثلاً، وبالوجوه والاعتبار تحقق الفعل بعنوانه الأولي. وأمّا انتفاء الحكمين في صورة الجهل فقد عرفت سرّه في الأمر الثاني، فالقول السابع ليس من التفصيل في شيء، فافهم.

تتمّة:

قال في مطارح الأنظار: ثم إنّ أصحاب هذا القول ـ أي الأخير ـ بين معمِّم في الوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل، سواء كانا متعلقين بالصفة أو الموصوف. ومخصص بالموصوف فقط، ومخصص بغيرهما. فعلى الأول ما لم يعلم بالظلم ولقبحه[1] لا يكون قبيحاً. وعلى الثاني لو جهل بالظلم لا يكون قبيحاً. وعلى الثالث فهو قبيح مطلقاً. انتهى.

أقول: الصحيح هو القول الوسط؛ فإنّ كون العلم والجهل من الوجوه والاعتبارات ممّا اتضح في الأمر الثاني. وأمّا اختصاصهما بالموصوف دون الصفة فلأجل الدور؛ فإنّ العلم بالحسن والقبح موقوف على الحسن والقبح المذكورين، ضرورة تبعية العلم للمعلوم، فلو توقّفا على العلم بهما للزم الدور.

وبالجملة: التصويب غير ممكن، سواء في الأحكام الشرعية والأحكام العقلية. إذا تقررت هذه المقدمات نرجع إلى البحث عن نفس المقصد وتكميله في ضمن قواعد:

---

(١) في نسخة من المصدر: وبقبحه.

القاعدة الأُولى:
في أنّه تعالى لا يفعل القبيح

تنزيه فعله عن القبيح مما لاخلاف فيه، بل قيل: إنّ الملّيين أجمعوا عليه.

أقول: ودليله واضح، فإنّ الواجب عالم بجميع جهات الأشياء واعتباراتها المحسّنة والمقبّحة، وقادر على جميع الأُمور الممكنة، وغني عن كل شيء، وليس له شهوة وحاجة إلى شيء.

وعلى الجملة: ليس فيه مبدأ سوى المبدأ الفكري العقلي، فلا يفعل القبيح بالضرورة، بل مرّ في مبحث حكمته تعالى أنّه لايصدر الفعل عنه إلّا على أكمل أنحاء ما يمكن صدوره.

وعلى الجملة: اتصاف أفعاله بالحسن ممّا لا خفاء فيه بعد التوجه إلى ثبوت الحسن والقبح للأفعال في أنفسها، مع قطع النظر عن الشرع، فإنّ القبيح مما يتنافره العقول فكيف بخالق العقول والعلوم؟

وأمّا المنكرون للحسن والقبح فيقولون: لاقبح بالنسبة إليه! فكل ما يفعله ـ ولو كان تعذيب أنبيائه المعصومين ـ فهو حسن! فأسندوا جميع القبائح الموجودة إلى الله تعالى، والتزموا ـ في مقام البحث ـ بأنّ أفعال العبد مخلوقة لله تعالى ومع ذلك كان العبد هو المسؤول المعاقب على قبائحها!! ولكنّه ظلم بحت أسندوه إلى الله تعالى والله ـ بحكمته وعدله ـ بريء عنه، قال الله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾[1]، وقال: ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾[2]، وقال: ﴿وما ظلمناهم ولكن انفسهم يظلمون﴾[3] إلى غير ذلك من الآيات القرآنية، فقد أخبر أنّه عادل لا يظلم أحداً. وهذه الآيات ظاهرة في أنّ هنا قوانين نفس أمرية لابد من رعايتها، وأنّ التعدّي عن حدودها ظلم وقبيح؛ ولذا نفاه الله عن نفسه. وتوهّم أنّ نفيه تعالى الظلم عن نفسه بانتفاء الموضوع، وأنّه لا موضوع للظلم في حقه؛ لأنّه المالك المطلق تمزيق لدلالة الآيات الشريفة

---

(١) غافر ٤٠/٣١.

(٢) الكهف ١٨/٤٩.

(٣) النحل ١٦/١١٨.

المتقدمة، كما لا يخفى على العارف باللغة.

وأمّا حديث ملكيته تعالى فهو لا يفيدهم شيئاً؛ لأنّ للملكية حدوداً معينة لايجوز تجاوز المالك عنها، ألا ترى أنّ المالك لعبد إذا أراد تعذيبه وإحراقه بلا جهة أُعُدّ عند العقلاء سفيهاً ظالماً يستحق اللوم والذم. فالملكية لا تبيح القبائح العقلية أصلاً[1] قال الله تعالى: ﴿وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾[2]، فالله سبحانه وإن كان قادراً على كل شيء لكنّ حكمته البالغة لاتجوز له فعل القبيح أصلاً.

فتحصّل: أنّ أفعاله متصفة بالحسن، بل مرّ أنّ فعل الحسن لازم عليه، فافهم.

تذييل وتسجيل:

قد تكرّر في لسان العدلية في مباحث هذا المقصد: أنّه يجب على الله تعالى كذا، وأنّه لايجوز له كذا، وظن بعض من لا تحصيل لهم أنّ هذا يستلزم كونه تعالى مأموراً لغيره، وأنّ غيره حاكم وآمر عليه، فلذا أنكروه قائلين: إنّه لا آمر بالنسبة إليه تعالى، بل هو الحاكم المطلق، وحينئذٍ لابد من بيان الوجوب المذكور ليتضح الحال.

فنقول: إنّهم عرّفوا الواجب بتعاريف ثلاثة:

١ ـ إنّه ما يستحق تاركه الذم عند العقل.

٢ ـ إنّه ما يلزم صدوره؛ لإخلاله بالحكمة لو لم يصدره.

٣ ـ إنّه ما على الله أن يفعله البتّة وإن جاز تركه.

أقول: مرجع الكل شيء واحد كما هو ظاهر. نعم، لابد من تقييد الذم الماخوذ في التعريف الأول بمرتبة خاصة؛ لئلّا يشمل المستحب العقلي أيضاً، فتأمل. والمراد بالجواز في التعريف الأخير هو الإمكان، فإنّ القبيح مقدور يمكن صدوره عن الله تعالى، لكنّه لا يفعله لحكمته، وهذا كما أنّ العقلاء قادرون على القبائح ولكنّهم لا يرتكبونها؛ لدلالة عقولهم على قبحها ولزوم الاجتناب عنها.

والحاصل: أنّه تعالى قادر على كل شيء، لكنّه لكمال ذاته وجلال وجهه لايفعل ما هو مذموم وشنيع البتّة بحكم العقل وإدراكه، ونسمّي هذا الإدراك بالوجوب، فإذا قلنا: إنّه يجب

---

(١) ويظهر من بعض سادة العصر أنّه رضي بمقالة الأشعريين، وأنّ ملكيته تعالى ملكية مطلقة من جميع الحيثيات، فلا يقبح منه شيء، ولكنّه جرى في معاملته مع عباده ـ في تشريعه وجزائه ـ على وفق ما عليه العقلاء من التحفّظ على الحكم العقلي المذكور. لاحظ تفسيره الميزان ١ / ٩٣، ويظهر بطلانه ممّا ذكرناه في المتن.

(٢) هود ١١/١١٧.

على الله تعالى كذا، نعني به أنّ الله تعالى يفعل الأمر لحكمته البالغة البتّة.

وبتعبير آخر: الوجوب الذي نثبته على الله تعالى ليس بمعنى البعث إلى متعلقه، ولا الزجر عن تركه كماهما المتبادران من الحكم، بل المراد به إدراك العقل، الواقع وما هو ثابت في نفس الأمر، على حذو قولنا: العقل يحكم باستحالة اجتماع النقيضين[١]، لكنّ المنكرين خلطوا بين الموردين، فاعترضوا بأنّه لا حاكم -أي لا باعث ولا زاجر- على الله تعالى!

وأنت بملاحظة ما ذكرناه تقدر على إبطال جميع أغلاطهم وشبهاتهم في المقام، كقولهم: إنّ الوجوب حكم، والحكم لا يثبت إلّا بالشرع، فإنّ الحكم في الصغرى بمعنى الإدراك فتبطل الكبرى.

وقولهم: لو وجب عليه تعالى شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب؛ لأنّ الواجب ما يستحق تاركه الذم، وإن استوجب تركه الذم كان الباري ناقصاً لذاته مستكملاً بفعله؛ فإنّه حينئذٍ تخلص بفعله من المذمة، وهو محال. نختار الشق الثاني، ولا يلزم منه النقص والاستكمال، فإنّ المذمة غير متحققة قبل فعله؛ حتى لا يمكن التخلّص عنها إلّا بفعله الحسن، بل المراد أنّه لا يفعل شيئاً يستحق به الذم المترتب عليه، فأين هذا من النقص؟! والشبهة سخيفة جداً وقولهم -إيراداً على التعريف الثاني-: ولله تعالى في كل فعل ترك مصالح لا تحصى فلا يخلّ بالحكمة، ولو سلّم فلزوم الصدور المذكور يوجب عدم تمكنه من الترك، وهو ينافي الاختيار.

نقول: إنّ الشِقّ الأول رجم بالغيب، وافتراء على القادر الحكيم العادل، بل هو لا يترك مصالح غير مزاحمة بما هو أقوى منها. والشِقّ الثاني ساقط جداً، فإنّ اللزوم المذكور لاينافي اختياره، بل هو معلول اختياره، فإنّه باختياره لا يفعل القبيح، وهذا ظاهر، فإنّ العقلاء مع قدرتهم على القبيح وجداناً لا يفعلونه اختياراً.

ونختم الكلام في هذه القاعدة بما روي عن مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام[٢]: «التوحيد أن لا تتوهّمه، والعدل أن لاتتّهمه».

وعن ابنه مولانا الصادق عليه السلام[٣]: «أمّا التوحيد فأن لاتجوز على ربك ما جاز عليك، وأمّا العدل فأن لاتنسب إلى خالقك ما لآمَكَ عليه».

وهاتان الكلمتان القيّمتان مشتملتان على جميع مباحث العدل والتوحيد.

---

(١) والكتاب العزيز أيضاً شاهد بذلك، قال تعالى فيه: ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾، وقال: ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾، وقال: ﴿وإنّ علينا للهدى﴾. وكلمة (على) تفيد الوجوب، كقوله لله على الناس حج البيت.

(٢) بحار الأنوار ٥ / ٥٢ و ٥٨.

(٣) المصدر السابق / ١٧.

القاعدة الثانية:
في أنّه لا يريد القبائح

ذهب الإمامية والمعتزلة إلى أنّه تعالى لا يريد القبائح، ولا يكره المحاسن، بل يريد المحاسن ويكره المساوي. وقيل: إنّه من أصول الإمامية، ومنكره خارج عن المذهب، وبرهانهم عليه أمور:

١ ـ إنّ إرادة القبيح مثل فعله، وكراهة الحسن كتركه قبيحتان. قال المحقّق الطوسي على ما في نسخة القوشجي: وإرادة القبيح قبيحة، وكذا ترك إرادة الحسن قبيح، وكذا الأمر بما لا يراد قبيح، والنهي عمّا يراد أيضاً قبيح.

٢ ـ لو كان القبيح مراداً له لكان العاصي مطيعاً بعصيانه، حيث أوجد مراد الله وعمل على وفقه، وضرورة بطلان التالي تُبطل المقدَّم.

٣ ـ إنّ الله تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي، والأمر والنهي يستلزمان الإرادة والكراهة بالضرورة.

٤ ـ لو لم يكن مريداً للمحاسن وكارهاً للقبائح، بل أراد الكل للزم أن يأمر بما يكره؛ لأنّه أمر الكافر بالإيمان وكرهه منه حيث لم يوجد ـ كما يتخيّله الأشعري ـ وأن ينهى عمّا يريد، لأنّه تعالى نهاه عن الكفر وأراد منه حيث وجد، وهذه سفاهة بيّنة ينزه عنها فعل الحق الحكيم العدل.

٥ ـ لو أراد الكفر من الكافر كان الأمر بإيمانه تكليفاً بما لا يطاق، فإنّ خلاف مراده تعالى ممتنع الصدور، والتالي باطل عقلاً ونقلاً.

٦ ـ لو كان مريداً للجميع لكان مريداً لكثير ممّا كرهه الأنبياء وأراده الشياطين، ولو كان كارهاً لكل ما لم يقع لكان كارهاً لكثير ممّا أراده الأنبياء وكرهه الشياطين، والتالي باطل قطعاً واتفاقاً، والملازمة ظاهرة.

٧ ـ الكتاب العزيز، ففيه آيات بيّنات على ذلكن فمنها قوله تعالى: ﴿سيقول الّذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم﴾[1]، ومنها

(١) الأنعام ٦/١٤٨.

قوله: ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾[١]، ومنها قوله: ﴿كل ذلك كان سيّئه عند ربك مكروهاً﴾[٢]، ومنها قوله تعالى: ﴿والله لايحب الفساد﴾[٣]، ومنها قوله: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم﴾[٤]، إلى غير ذلك.

وذهب الأشاعرة إلى أنّه تعالى مريد لجميع ما وقع، وكاره لكل ما لم يقع، فكل كائن مراد، وما ليس بكائن ليس بمراد، واستدلوا على القضية الإيجابية اولاً: بأنّه خالق الأشياء كلها، وخالق الشيء بلا إكراه مريد له بالضرورة.

وثانياً[٥]: بأنّ الأشياء مقدورة له، فلابد من اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة، فإنّها هي الصفة المرجّحة لأحد المقدورين.

وعلى القضية السلبية أولاً بأنّه لو أراد من الكافر الإيمان ومن العاصي الطاعة لزم أن لا يحصل مراد الله تعالى، ويحصل مراد العاصي والكافر؛ إذ المفروض وقوع مرادهما، لامراده تعالى، فيكون مغلوباً لهما في إرادته.

نقلوا أنّ عبدالجبار المعتزلي دخل دار صاحب بن عباد الإمامي، فرأى أبا إسحاق الأشعرى، فقال: سبحان من تنزّه عن الفحشاء، فقال الأشعري المذكور: سبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء!

وثانياً: أنّه علم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته؛ لاستحالة انقلاب علمه جهلاً، والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتّة، ولو أراده فإمّا يقع فهو يستلزم جهله تعالى عنه، وإمّا لا يقع فهو يستلزم عجزه.

وثالثاً: بالكتاب المجيد، كقوله تعالى: ﴿ولو شاء لجمعهم على الهدى﴾[٦]، وقوله: ﴿أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا﴾[٧]، وقوله: ﴿أُولئك الّذين لم يردِ الله أن يطهّر قلوبهم﴾[٨]، وتطهير القلب بالإيمان فلم يرد الله إيمانهم.

---

(١) غافر ٢١/٤٠.

(٢) الإسراء ٣٨/١٧.

(٣) البقرة ٢٠٥/٢.

(٤) الزمر ٧/٣٩.

(٥) والقوشجي جعل الوجهين وجهاً واحداً، خلافاً لغيره، وهو أولى، كما لايخفى.

(٦) الأنعام ٣٥/٦.

(٧) الرعد ١٣/١٣.

(٨) المائدة ٤١/٥.

وأيّدوا قولهم بإجماع السَلَف على إطلاق قول النبي الأكرم ﷺ: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن».

تعقيب وتحقيق:

هذا ما ذكره أهل الحق وخصومهم في المقام، ويقع البحث في أصل المدَّعى أولاً، وفي صحة الدلائل وسقمها ثانياً.

فنقول: أمّا مدّعى الأشعرية فهو ظاهر، فإنّهم يزعمون استناد جميع الموجودات ومنها أفعال الحيوان الاختيارية إلى إرادة الله تعالى ابتداءً، من دون التزام بقانون العلّية والمعلولية الذي هو من قطعيات الحكمة النظرية، ومن دون إقرار بقاعدة التحسين والتقبيح التي هي من ضروريات الحكمة العملية، ولاشك في بطلان هذه المقالة وسخافتها كما عرفت هنا، وستعرفه أيضاً في مسأله إبطال الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين.

وأمّا مدّعى العدلية فهو بظاهره لا يخلو من غموض، فإنّهم بعد ما أنكروا على الأشاعرة عموم تعلق إرادته تعالى بجميع الأشياء قالوا: إنّ أفعاله كلها مرادة له؛ لأنّها لا تكون إلّا حسنة، وأمّا أفعال غيره الاختيارية: فإن كانت حسنة فهي مرادة له تعالى، وإلّا فليست بمرادة.

أقول: وهذا باطل قطعاً واتفاقاً، فإن معناه أنّ المحاسن واقعة بقدرة الله وإرادته، والمعاصي واقعة بإرادة العبد، والأول جبر محض، والثاني تفويض صرف، فافهم. وهذا التفصيل مما لم يلتزم به أحد فيما أعلم، فإنّ المعتزلة تقول بالتفويض في جميع الأفعال، والإمامية تذهب إلى الأمر بين الأمرين مطلقاً، فما معنى هذا التفصيل؟!

هذا، مع أنّ البحث عن عدم تعلق إرادته بالقبيح بعد البحث عن أنّه لا يفعل القبيح ـ كما تقدم ـ لغو، ضرورة أنّ تركه القبيح يستكشف عن عدم تعلق إرادته النافذة به، وإلّا لم يتخلّف عنها، فتدبر، ولا سيّما إذا فسّرنا إرادته تعالى بنفس الإيجاد والإحداث كما لعله مذهب معظم الإمامية وجملة من المعتزلة على ما سلف تحقيقه وتفصيله في الجزء الأول فإنّ المسألتين تتحدان حينئذٍ.

لكنّ الظاهر أنّ مرادهم بالإرادة هنا هي الإرادة التشريعية بمعنى الطلب، فمعنى كلامهم أنّ الله يطلب الطاعات دون المعاصي، وهذا شيء لا يمكن الشك فيه أبداً، فإنّه من أوضح البديهيات عند الملّيين. وممّا يدل على إرادتهم هذا المعنى من الإرادة المبحوث عنها في المقام: عبارة المحقق الطوسي ﵀ في قواعد العقائد[1]: والمعتزلة قالوا: إنّه يريد ما يفعله، وأمّا ما يفعله العباد

(١) شرحها كشف الفوائد / ٦٤.

فهو يريد طاعته ولايريد معصيته. وهذه الإرادة غير الإرادة الأُولى في المعنى. انتهى. أي غير إرادته المتعلقة بفعله فإنّها تكوينية قطعاً.

وقال العلّامة الحلّي رحمه الله في شرحها: ... مريداً له لابمعنى الإرادة المخصصة للفعل؛ فإنّ الفعل إنّما يقع بإرادة العبد عندهم، بل الله مريد له، بمعنى أنّه يطلب منه إيقاعه على وجه الاختيار .... وإن كان معصية لم يكن مريداً لها بالمعنى الأول ـ يعني به الإرادة التكوينية ـ ولا الثاني، أعني الطلب لحكمته تعالى... إلى آخره. والقرائن على ذلك في كلامهم كثيرة.

أقول: فكأنّ الأشعرية لم يفهموا مرادهم من الإرادة، وإلّا فلم يستنكفوا من قبوله، فإنّ الله أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي بالضرورة، والأمر يستلزم الطلب باتفاق منهم كما صرّحوا به.

والتحقيق في المقام: أنّ مقالة الأشعرية باطلة كما مرّ، والتفصيل بين المعاصي والمحاسن في الإرادة التكوينية لامحصّل له، وكذا في الإرادة التشريعية بالمعنى الذي قررناه في الجزء الأول؛ فإنّ الله كتب جميع الأشياء في اللوح المحفوظ. نعم، هو ـ أي التفصيل المذكور ـ يصحّ في الإرادة بمعنى الطلب كما عرفت. وعمدة الكلام إنّما هو في كيفية تعلق إرادة الله التكوينية بالأفعال الاختيارية للمكلفين، وهي مسألة غامضة مشكلة جداً، فإنّ تفويض الاعتزالي كجبر الأشعري مخالف للعقل والدين، والحق الصراح أنّ الإرادة تعلقت بكل شيء، ولايدخل في ملكه ما لا يشاؤه، لكنّه منزّه عن فعل الفحشاء والقبائح.

وهذا هو مذهب الأئمة من آل محمد عليهم السلام وشيعتهم من الطائفة الإمامية، وهو المسمّى بالأمر بين الأمرين الذي لم يصل إليه أحد غيرهم، وبه يجمع بين العقل والنقل، وبه يرتفع التعارض المترائي بين الآيات القرآنية، وأمّا بيانه فسيمرّ بك في القاعدة الخامسة من هذا المقصد إن شاء الله، فانتظر.

وأمّا الكلام حول أدلتهم فنقول: الوجه الأول من أدلة العدلية واضح ضروري كما عرفت، وهو يبطل الجبر الذي تخيّله خصومهم.

والوجه الثاني غير متين، فإنّ العامل بناءً على استناد عمله إلى الله تعالى ابتداءً، لايُعدّ عاصياً ولا مطيعاً، فالصحيح أن يبطل المقدّم باستلزامه إبطال التكليف واستحقاق الثواب والعقاب كما سيجيء بحثه فيما يأتي.

والوجه الثالث يدل على تعلق الطلب بالطاعات، والزجر بالمعاصي، وهذا أمر لا ينكره أحد. والمخالفون حيث زعموا أنّ الإرادة المذكورة في الدليل هي الإرادة التكوينية أجابوا عنه: بأنّ الأمر والنهي يستلزمان الطلب دون الإرادة، ولكنّه واضح الفساد، فإنّ الطلب وإن كان مغاير اللإرادة على القول الأظهر غير أنّ الأمر والنهي يستلزمان الإرادة بالضرورة، كما ننبّه عليه

إن شاء الله.

والوجه الرابع رُدَّ بمنع كون الأمر بما لا يريد سفهاً وباطلاً، وإنّما يكون كذلك لو كان الغرض منحصراً في إيقاع المأمور به، وليس كذلك؛ لأنّ الممتحن لعبده أنّه هل يطيعه أم لا؟ قد يأمره ولا يريد منه الفعل.

أقول: وهذا من أسخف القول؛ إذ في الأوامر الامتحانية ونحوها وإن لم تكن الإرادة الجدية متعلقة بالمأمور به، إلّا أنه لا شكّ في تحققها وتعلقها به في غير موارد الامتحان، فإن كل من يأمر بشيء ويطلبه فهو يريده، وهذا بديهي جداً، والمقام من القسم الثاني، فإنّ ما طلبه الله تعالى من الناس من الإيمان والعمل الصالح وترك الكفر والفسق ليس بطلب امتحاني، بل هو طلب واقعي نشأ عن إرادة جدية.

لا يقال،: كيف يكون التكليف جدّياً، والحال أنّه تعالى يعلم أنّ الكافر والفاسق لا يمتثله؟

فإنّه يقال: الغرض من التكليف ليس هو فعلية الدعوية نحو متعلقه، وإلّا لبطل في مثل ما يرغب الطبع فيه، كالأكل والنكاح و... أو عنه، كأكل القاذورات، فإنّ الإتيان بالأول والانصراف عن الثاني ليسا بانبعاث من التكليف الإلهي، بل بداعٍ نفساني كما هو واضح، بل الغرض منه هو إمكان دعويته إلى ما تعلق به، وهذا المناط موجود في المطيع والعاصي، ضرورة أنّ تمردّ الكافر والفاسق عن الامتثال لا يبطل إمكان داعوية التكليف، وإنّما يبطل فعليتها، وسيأتي بعض الكلام فيه في قاعدة تعلّل أفعاله بالأغراض إن شاء الله. والوجه الخامس متين جداً، وما اعتذر به ركيك قطعاً، ومهما كان فالجبر يبطل التكليف، ومثله الوجهان الأخيران، فافهم.

وأمّا ما لفّقه الأشاعرة فيزيّف وجه الأول بما سيأتي من كيفية استناد أفعال العباد الاختياري إليه تعالى، مع أنّ الكبرى منتقضة بالرضا، فإنّ خالق الشيء بلا إكراه راضٍ به بالضرورة، وهم لا يلتزمون به؛ لأنّ الله لا يرضى لعباده الكفر، ومنه يظهر الحال في الوجه الثاني أيضاً، وأما الوجوه الثلاثة المستدل بها على القضية السلبية فهي ظاهرة الفساد.

أمّا الأول فلأنّ المراد بتعلق إرادته بإيمان الكفّار هو تعلق الإرادة التشريعية دون التكوينية؛ إذ ليس للإنسان إلّا ما سعى، ولو شاء الله إيمانهم بالمشيئة التكوينية لآمنوا بلاريب.

وأمّا تعلق إرادته التكوينية بالأفعال فسيأتي بيانه إن شاء الله، وستعرف أنّه منزّه عن الفحشاء، ولا يدخل في ملكه ما لا يشاء، وهذا أمر لطيف غامض لم يصل إليه نظر الأشعري ولا عقل المعتزلي!

وأمّا الثاني فسيأتي حَلّه فيما بعد كما وعدناك من قبل هذا أيضاً.

وأمّا الثالث فالمشيئة فيها محمولة على المشيئة الجبرية والقسرية، فهي دليل آخر على

بطلان الجبر. وأما الرواية المذكورة فهي موجودة في بعض أدعيتنا أيضاً بسند معتبر، ومفادها متين، ولا دلالة لها على مذهب الخصم، وسيأتي الكلام حولها إن شاء الله تعالى في مبحث الأمر بين الأمرين. وأمّا إجماع سلفهم على إطلاق الرواية المذكورة فهو عندنا موهون لا قيمة له، فكن على بصيرة من أمرك والله الموفّق.

القاعدة الثالثة:

في حكم الشرع بما يحكم به العقل

وللبحث عنها مقامات أربعة:

المقام الأول: في العلم وكاشفيته

من البديهي أنّ العلم كاشف عن الواقع، وطريق إلى ما تعلق به عند العالم، ولا يمكن ردعه بوجه، وعليه يترتب التنجّز والتعذّر، وأنّ العلم منجّز ومعذّر؛ وذلك لجواز عقاب من خالف مقتضي قطعه عقلاً ولو كان جهلاً مركباً، وعدم جوازه إذا تحرك على وفقه ولو كان مخالفاً للواقع، فحسن المؤاخذة وقبحها يدوران مدار العمل على وفق القطع وعدمه، سواء في الموالي العرفية أو المولى الحقيقي، ويترتب على هذا انزجار القاطع وانبعاثه، وهذا هو معنى لا بدّيه العمل على وفق قطعه. فالطريقية مستلزمة للتنجّز والتعذّر من جهة حسن الجزاء كما عرفت، وهو يستلزم وجوب العمل على طبق قطعه. والأول ذاتي، والثاني عقلي، والثالث فطري بمناط دفع الضرر، كمامرّ توضيحه في أوائل الجزء الأول. كل ذلكمما لا يدخله ريب، وإن نسب إلى بعض الأخباريين الخلاف في حجية القطع في الأحكام الشرعية في الجملة، لكنه على تقدير صحّته لايُعتدّ به.

المقام الثاني: في إدراك العقل العملي للحسن والقبح

إذا أدرك العقل العملي [١] حسن شيء أو قبحه فهل يدرك أنّ الشارع الأقدس جعل حكمه على وفاقه، أم لا؟ فيه أقوال خمسة:

١ ـ ما لعلّه المشهور من الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بل أُدّعي عليه إجماع العدلية.

٢ ـ ما ذهب إليه جمع منهم المحقق صاحب الفصول من عدم الملازمة بينهما.

---

(١) الفرق بين العقل النظري والعقل العملي باعتبار المدرك والمتعلق، فإنّه إن كان ممّا ينبغي أن يعلم فهو نظري، وإن كان ممّا ينبغي أن يؤتى به فهو عملي، وهذا الفرق ليس بمسلّم بينهم.

٣ ـ ما اختاره بعض المحققين من أهل التدقيق[1] من عدم إمكان حكم الشارع بخلافه ولا بوفاقه مولوياً. أمّا الأول فلأنّ التحسين والتقبيح العقليين ممّا توافقت عليه آراء العقلاء، فلا محالة لا يعقل الحكم على خلافه من الشارع؛ إذ المفروض أنّه مما لا يختص به عاقل دون عاقل، والشارع رئيس العقلاء.

وأمّا الثاني فلأنّ التكليف المولوي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، وهذا لا يمكن إلّا بلحاظ ما يترتب على موافقته من الثواب وعلى مخالفته من العقاب، وحيث إنّ المفروض أنّ العدل يوجب استحقاق المدح والظلم يوجب استحقاق الذم عند العقلاء ومنهم الشارع فهو كافٍ في الدعوة من قبل الشارع بما هو عاقل، ولا مجال لجعل الداعي بعد ثبوت الداعي من قبله؛ فإنّ اختلاف حيثية العاقلية وحيثية الشارعية لا يرفع محذور ثبوت داعيين متماثلين مستقلين في الدعوة بالإضافة إلى فعل واحد؛ لأنّ الواحد لا يعقل صدوره عن علّتين مستقلتين في الدعوة.

٤ ـ ما ذكره جماعة من إثبات الملازمة في الأحكام الراجعة إلى الأُصول، وإنكارها في الأحكام المتعقلة بالفروع.

٥ ـ ما عليه بعض الأفاضل من إنكارها في النظريات خاصة، نقلها صاحب الفصول.

أقول: الصحيح هو القول الأول، فإنّ الحسن والقبح المذكورين: إمّا من الأوليات، وإمّا من المشهورات، فإن كانا من الأوليات ـ وهي القضايا الموافقة لما عليه الوجود ونفس الأمر ـ فعدم حكم الشارع بما حكم به العقل: إمّا من جهة أنّ الممدوح الواقعي ليس ممدوحاً عنده، والمذموم الواقعي ليس مذموماً عنده، فيلزم جهله بنفس الأمر، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. وإمّا من جهة أنّ الحسن والقبح لا يوجبان استحاق المدح والذم عنده، فهذا ترجح بلا مرجّح، فإنّ الاستحقاق المذكور متساوي النسبة إلى الشارع وغيره من العقلاء، فكيف يحكم به العقلاء دون الشارع بما هو عاقل؟ وكذا إن كانا من المشهورات فإنّ الشارع كأحدٍ من العقلاء، بل رئيسهم والمفروض أنّها ممّا تطابقت عليه آراؤهم لأجل حفظ مصالحهم وبقاء نوعهم فيكون الشارع حاكماً بها.

أقول: ويمكن أن يورد عليه: بأنّ المشهورات المذكورة ليس لها واقع سوى تطابق الآراء عليها المسبب عن حفظ النوع والمصلحة والمفسدة العامتين كما دريت، وهذا السبب لا يجري في حقّه تعالى؛ إذ لا نوع له، وشخصه محفوظ بذاته ولا يعقل رجوع المصلحة والمفسدة إليه، فإذن كيف نعلم أنّه يحكم بما يحكم به العقلاء لأجل السبب المذكور؟

---

(١) وهو النحرير الجامع بين المعقول والمنقول محمد حسين الإصفهاني في نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢ / ١٢٨.

وبالجملة: العلة مخصصة للحكم المذكور بالعقلاء، ولا تعمّ الواجب وإن كان رئيساً للعقلاء، فلابد أن يقال في تتميم الاستدلال ودفع الإشكال: بأنّ الله مدبِّر العقلاء ومُصلح أحوالهم، ولذا جرى حكمه في حق عباده بما جرت عليه أحكامكم على مراعاة ما يحفظ به نوعهم ويدفع به المفاسد عنهم ويجلب به مصالحهم، وقد أخبر بذلك كله، حيث قال: ﴿والله لايحبّ الفساد﴾[١]، وقال: ﴿إنّ الله لا يصلح عمل المفسدين﴾[٢] وقال: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان﴾[٣]... إلى آخره. والآيات القرآنيه في ذلك كثيرة، ولا سيّما أنّ الأصلح واجب عليه تعالى كما يأتي.

فتحصّل: أنّ ما حكم به العقل يحكم به الشرع، وأنّ الحكم المذكور لا يختص بالعقل، بل هو شأن كل من انكشف له الواقع كما عرفت وجهه[٤]. وأمّا ما تقدم من بعض المحققين العباقرة من عدم إمكان الحكم المولوي على وفق حكم العقل، فهو مبني على أن يكون الثواب والعقاب عين المدح والذم كما يظهر من تقريبه، ولذا قال أيضاً تأكيداً له: إنّ المدح والذم اللذين يترتب عليهما حفظ النظام عند العقلاء ما يعمّ الثواب والعقاب، أعني المجازات بالخير والمجازات بالشرّ، ولذا جزم غير واحد من أرباب النزاع في المسألة بأنّ مدح الشارع ثوابه، وذمّه عقابه، مع وضوح أنّ ترتب الثواب والعقاب عند الجمهور من الأُصوليين بل المتكلمين على موافقة البعث والزجر ومخالفتهما بحكم العقلاء لا بنصب الشارع، وليس الوجه فيه إلّا أنّ موافقة التكليف الواصل عدل في العبودية، فيستحق المدح والثواب، ومخالفته خروج عن زيّ الرِقية فيكون ظلماً على المولى، فيستحق الذم والعقاب، وإلّا فلا حكم آخر من العقل في باب الثواب والعقاب بالخصوص، فيعلم منه أنّ استحقاق المدح عندهم يعمّ الثواب، واستحقاق الذم عندهم يعم العقاب. انتهى.

أقول: المدح والذم لا يستلزمان المجازات دائماً عند العقلاء، كما إذا سرق محتاج مالاً قليلاً من غني فإنّه يستحق الذم دون المجازات[٥]. وقد تقدم أيضاً ما يدل على تغايرهما في

---

(١) البقرة ٢/٢٠٥.

(٢) المائدة ٥/٦٤.

(٣) النحل ١٦/٩٠.

(٤) وأمّا ما أورد عليه المحقّق صاحب الفصول فهو خلاف الفرض من استقلال العقل بحسن الفعل أو قبحه بلا جهة مانعة، فلاحظ. نعم ما فرضناه أيضاً نادر. كدرك العقل لزوم حفظ النفس على جميع المكلفين كفايته.

(٥) وأمّا مخالفة المولى في أوامره فهو يقتضي جواز المجازات عند العقلاء، وعليه فالعقاب من الشارع بحكم العقلاء، وأمّا الثواب فالأمر ليس فيه كذلك، بل هو تفضّل محض، كما يأتي بحثه في محلّه.

التمهيد، وهذا ـ أي تغاير المدح والذم مع الثواب والعقاب ـ هو الظاهر من المحقق الطوسي أعلى الله مقامه، أو صريحه[١]، وكذا من غيره، بل يمكن نسبته إلى جمع كثير من متكلّمي العدلية، كما يظهر لمن راجع مباحث الثواب والعقاب في باب المعاد وغيره.

وعليه فلابد من تكليف الشارع مولوياً ليترتب على موافقته أو مخالفته المجازات الرادعة عن القبائح الباعثة إلى المحاسن، ضرورة أنّ مجرد المدح والذم لايكفيان لارتداع أكثر النفوس.

ويدل على ما ذكرنا ـ في الجملة ـ قوله تعالى: ﴿إنّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾[٣]، وحملهما على الإرشاد بعيد جداً.

ثم إنّ هنا وجوهاً أُخر من الدلائل على الملازمة ذكرها المثبتون ونحن ننقلها من مطارح الأنظار.

١ ـ الإجماع المحصّل والمنقول بسيطاً ومركباً، إذ علماء الإسلام بين من أنكر الحسن والقبح، وبين من أثبتهما وقال بالملازمة، فالتفصيل بين الالتزام بهما وإنكار الملازمة باطل.

أقول: وقد أتعب المقرر نفسه الذكية في تقرير الإجماع وتثبيته، لكنّ تحقق الإجماع التعبدي في مثل هذه المسألة المستدل عليها بالعقل والنقل بعيد جداً، بل لا يمكن عادةً تحصيل العلم برضى المعصوم عليه السلام منه، وهذا ظاهر. هذا، مع ما عرفت من الأقوال الخمسة من القائلين بالحسن والقبح العقليين، فأين الإجماع المركب[٤]؟

٢ ـ الكتاب الكريم، وفيه آيات، فمنها: قوله تعالى في مدح نبيه صلى الله عليه وآله: ﴿يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر﴾[٥].

والتقريب: أنّ المعروف والمنكر هما الحسن والقبيح العقليان، والمستفاد من السياق بدلالة وقوعه في مقام المدح هو العموم، والأمر فيه محمول على مطلق الطلب لعموم المعروف للمستحب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان ... وينهى عن الفحشاء والمنكر

---

(١) شرح التجريد للعلاّمة الحلّي رحمه الله / ٢٠٣ و ٢٥٦.

(٢) الأعراف ٧/٣٣.

(٣) النحل ١٦/٩٠.

(٤) نعم، أنكر في هداية المسترشدين نسبة نفي الملازمة إلى الجماعة المتقدمة، لكنّ فيه نظراً.

(٥) الأعراف ٧/١٥٧.

والبغي﴾[١]. وجه الدلالة: أنّ العدل من كل شيء وسطه ومستقيمه، ومستقيم الأفعال حسنها. والعموم أيضاً مستفاد من المقام كما عرفت[٢].

ومنها: قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أُمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[٣].

ومنها: قوله حكايةً عن لقمان في وصيته لابنه: ﴿... وأْمُر بالمعروف وانْهَ عن المنكر﴾[٤].

أقول: في الاستدلال بهذه الآيات الكريمة على الملازمة المذكورة نظر؛ فإنّ ما أُفيد في الآية الأُولى فهو يجري في قوله تعالى: ﴿ويحلّ لهم الطيّبات...﴾[٥] إلى آخره، مع أنّ الطيّب والخبيث ليسا من الأحكام العقلية، بل من الأُمور الطبعية؛ إذ الطيب ما يرغب فيه الطبع، والخبيث ما يستنفر عنه الطبع فتأمل. ولا شك في بطلان الملازمة بين ما رغب الطبع فيه أو عنه وما حكم به الشرع، مع أنّ الطبع مختلف باختلاف الأقوام والأعصار، بل الأفراد. وأيضاً المدح لايقتضي العموم؛ لحصوله بطبيعي الأمر والنهي المذكورين، كما يقال: «زيد يبذل المال» فإنّه مدح له، ولا يدلّ على بذل تمام أمواله.

وأمّا ما ذكر في الآية الثانية ففيه احتمال إرادة ضدّ الظلم من العدل، فلا عموم فيه، ويؤيده أنّ لازمه كون الإحسان والإيتاء من العطف التفسيري، وهو خلاف الظاهر.

وأمّا الآيتان الأخيرتان ونظائرهما ممّا ورد في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي أجنبية عن مقامنا بالكلّية، فإنّ الأمر والنهي المذكورين متأخران عن تعلق الأمر والنهي الشرعيين، ولاشك أنّ ما تعلق به أمر الشارع أو نهيه فهو معروف أو منكر. وبعبارة واضحة: أنّ المراد بالمعروف والمنكر هو الواجبات والمحرّمات الشرعيتين اللتين أمر الله المكلفين بتبليغهما، فالآيات الشريفة ناظرة إلى مرحلة الامتثال، دون مرتبة التشريع التابع للمصلحة والمفسدة، ولذا جعل المكلفين آمرين وناهين مع ضرورة عدم كونهم مشرّعين، والملازمة المبحوث عنها إنّما هي في مرتبة العلل دون المعاليل؛ فلذا يستقلّ العقل بحسن الإطاعة

---

(١) النحل ٩٠/١٦.

(٢) أقول: في رواية السكوني الواردة في تفسير الآية عن الصادق عليه السلام ليس لله في عباده أمر إلّا العدل والإحسان البحار ٥ / ١٩٨.

(٣) آل عمران ١٥٧/٣.

(٤) لقمان ١٧/٣١.

(٥) الأعراف ١٥٧/٧.

والانقياد، مع أنّه لا يمكن كشف وجوبهما شرعاً[١].

٣ ـ السنّة، فمنها: ما روى عن أبي جعفر عليه السلام: «... دع القبيح لأهله فإنّ لكل شيء أهلاً»[٢].

أقول: وفيه أولاً: أنّها مرسلة. وثانياً: أنّ إطلاق القبيح عليه لعلّه لأجل حرمته الشرعية؛ فإنّ سوق الكلام للنهي عن المنكر، فهي كالآيات الدالة على الأمر بالمعروف، وقد عرفت حالها.

ومنها: قول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في يوم الغدير: «ألا ما من شيء يقرّبكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلّا وقد أمر الله به، ألا ما من شيء يقرّبكم إلى النار ويبعدكم عن الجنة إلّا وقد نهاكم عنه».

أقول: والظاهر أنّ دلالة الرواية تامة على المطلوب، لكنّني لم أجد الرواية بهذه العبارة عاجلاً، والموجود في الكافي[٣]: عن أبي جعفر عليه السلام هكذا: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع فقال: يا أيّها الناس، والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلّا وقد نهيتكم عنه...» إلى آخره. وفي البحار[٤] نقلها عن المحاسن بعبارة أخرى.

وذكر المحقق النائيني قدس سره في أجود التقريرات[٥] تواتر الأخبار بهذا المضمون، وكيف ما كان فبناءً على لفظ الكافي الاستدلال غير تام، فإنّ أمر النبي ونهيه صلى الله عليه وآله إنّما هو بعد تعلق أمر الله ونهيه، ولاشك أنّ متعلقهما مقرب إلى النار والجنة حتى عند الأشعري، فالرواية ناظرة إلى مرحلة الامتثال دون التشريع، ولا دلالة لها على المطلوب، وإن ادّعى المحقق النائيني صراحتها في انبعاث الأحكام عن المصالح والمفاسد في الأفعال، بل لا يمكن الاستدلال بها حتى بناءً على القول بتفويض أمر التشريع إلى النبي صلى الله عليه وآله كما هو المختار، وسيأتي بحثه في محله، فإنّ ما

---

(١) وأمّا وجه عدم الإمكان فالكلام فيه طويل الذيل، وإن شئت التفصيل لاحظ: نهاية الدراية ٢ / ١٢٢ حقائق الأُصول ٢ / و ١٢٣ و ١٨٥ و ١٨٦ و ١٨٧، لسيدنا الاستاذ الحكيم دام ظلّه العالي.

(٢) الرواية نقلها المجلسي رحمه الله في من بحاره ٦ / ٣٤ عن العياشي مرسلاً عن أبي بصير هكذا: قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فقال له رجل: بأبي وأُمي إنّي أدخل كنيفاً ولي جيران، وعندهم جوارٍ يتغنّين ويضربن بالعود، فربما أطلت الجلوس استماعاً منّي لهنّ، فقال عليه السلام: «لا تفعل ... وسله التوبة من كل ما يكره، انه لايكره إلّا القبيح «الأكل القبيح نسخة» والقبيح دعه لأهله فإنّ لكلّ أهلاً».

أقول: وعلى هذا فالعمدة في الجواب هي المناقشة السَنَدية.

(٣) أُصول الكافي ٢ / ٧٤.

(٤) ٢ / ١٧١.

(٥) ٢ / ٤٥.

شرّعه النبي ﷺ أحكام محدودة، ومفاد الرواية عامّ كما هو ظاهر، فافهم وتأمل.

٤ ـ ما ذكره المحقق القمي[١] من الأخبار الواردة في العقل والجهل، وأنّه ما يثاب به ويعاقب، وأنّه مما يكتسب به الجنان.

أقول: هذه الأخبار تدل على اشتراط التكليف بالعقل، وأنّ المجنون غير مكلف، والأحمق وقليل العقل ثوابهما قليل، وأنّ العقل سبب امتثال الأحكام الشرعية، كل ذلك أجنبي عن بحث الملازمة رأساً.

نعم، قول الكاظم عليه السلام على ما في رواية هشام[٢]: «إنّ لله حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول» يشمل بإطلاقه المقام، لكنّ سند الرواية ضعيف.

٥ ـ ما ذكره هو أيضاً من أنّه ثبت بالضرورة والأخبار أنّ لكل شيء حكماً من الله تعالى، وثبت من الأخبار أنّ الأحكام موجودة عند المعصومين وإن لم يصل إلينا كلّها. وبناءً عليه فكل ما يدرك العقل حسنه أو قبحه لابد أن يكون مأموراً به أو منهياً عنه؛ لأنّ الله لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن.

أقول: وحاصله أنّ العقل يدلّ على أنّ الله لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن والأخبار تدل على حكمه بالحسن ونهيه عن القبيح، خلافاً للقول الثاني، فذكر الأخبار المذكورة مع التعليل المذكور في الدليل ليس بلغوٍ كما زعمه بعض الأعلام، فافهم. نعم، دعواه الضرورة غير ثابتة، وأمّا الأخبار الدالة على ذلك فهي كثيرة[٣] فيها الصحيح والمعتبر، لكنّ استفادة عدم خلوّ الوقائع من الحكم المولوي مشكلة، فلاحظ، فالعمدة في المقام ما ذكرنا، والله الأعلم.

إرشاد وتنبيه:

حديث الملازمة يخصّ أفعال المكلفين، وأنّ العقل إذا أدرك حسن بعضها أو قبح بعضها يدرك أنّ الشارع حكم عليه بحكم خاص، ولايعمّ أفعال الواجب تعالى؛ لعدم تعقل اتصافه بالأحكام الشرعية، وهذا واضح.

ثم إنّ المراد بالحكم الشرعي الملازم للحكم العقلي ليس هو الخطاب الفعلي الصادر عن الشرع الواصل إلى المكلفين، ولا الشاني الواصل إلى أُمنائه عليهم السلام غير الواصل إلى العباد لمانع أو

---

(١) قوانين الأُصول ٢ / ٣.

(٢) أُصول الكافي ١ / ١٣.

(٣) لاحظ: أُصول الكافي ١ / ٥٩ وبحار الأنوار ٢ / ١٦٨ و١٧٢ وأبواب علوم الأئمة عليهم السلام.

فقد شرط، فإنّ العقل لا يستقل بشيء منهما، بل المراد طلبه الفعلي من غير جهة العلم، فطبعاً يكون معناه هو كتابته في اللوح المحفوظ التي فسّرنا بها الإرادة التشريعية، فافهم فإنّه دقيق.

واعلم أنّ المراد من هذه الكبرى ـ أي «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» ـ ليس بأنّ الشرع يحكم بعين ما حكم العقل، بمعنى تصديق الشرع إيّاه ليكون الحكم واحداً والحاكم اثنين؛ إذ لابعث وزجر للعقل، بل حكمه إدراكه، فمعنى هذه القاعدة حينئذٍ أنّ الشارع يصدّق العقل في إدراكه، وهذا يرجع إلى ما تقدم من إثبات الحسن والقبح العقليين، خلافاً للأشعرية، ولا بمعنى أنّ حكم العقل عين حكم الشرع، بدعوى أنّ العقل رسول الشارع في الباطن، كما أنّ الرسول عقل في الظاهر، فحكم الشرع قائم بالعقل، حيث إنّه لسان الشرع، ليكون الحكم واحداً والحاكم أيضاً واحداً، كما يظهر من بعض أهل المعقول وبعض كلمات بعض الأُصوليين، بل بمعنى أنّ ما يحكم به العقل ـ أي يدركه ـ يحكم به الشرع، فيكون هنا حكمان وحاكمان، كما عرفت وجهه.

هذا كله في صحة القول الأول، وأمّا القول الثاني فله وجوه من الاستدلال، لكنّها ضعيفة بأسرها، والمقام لا يسع نقلها وردّها.

نعم، للمحقق صاحب الفصول ﷺ تفصيل آخر، وهو: أنّ الملازمة المذكورة تامة في مقام الإثبات عملاً بعموم الآيات والأخبار، وأصالة عدم الجهة المعارضة وغيرها، لافي مقام الثبوت لوجوه ذكرها في فصوله، وإنّما الملازمة فيه بين حسن التكليف عقلاً ووجوب صدوره من الشارع؛ لأنّ علمه وحكمته وغناه وقدرته تمنع وقوع خلاف ذلك منه، وجهات الفعل المحسّنة أو المقبّحة لا تكفي لحسن التكليف به؛ لاحتمال المانع في نفس التكليف، واستدل على ذلك بوجوه ستّة كلها غير صالحة للاستدلال، عمدتها أنّ الصبي المراهق إذا كان كامل العقل لطيف القريحة تثبت الأحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين، ومع ذلك لم يكلفه الشارع؛ لأنّ في ترك تكليفه مصالح. وهنا وجه آخر ذكره الفاضل التوني ـ كما في مطارح الأنظار ـ من أنّ التكليف بما يستقل به العقل لطف كما قاله أصحابنا والمعتزلة، والعقاب بدون اللطف قبيح، فالعقاب بدون التكليف قبيح، فإذن بطل حديث الملازمة.

أقول: وأجاب في مطارح الأنظار عن الأول: بأنّ الأحكام الشرعية أيضاً ثابتة في حق الصبي المذكور بعد ما أدرك الحكم العقلي، كحرمة الظلم، أو وجوب ردّ الوديعة، غاية ما في الباب أنّه معفوّ عنه بالشرع تفضّلاً، كما في المعاصي الصغيرة مثلاً، مع أنّ الحكم بثبوت العفو في بعض المقامات كما لو فرضنا فيما لو قَتَل الصبي قبل بلوغه بساعة مع كمال عقله وإدراكه نبياً أو وصي نبيٍّ في غاية الصعوبة، فإنّه ربما يخالف العدل على ما لا يخفى.

أقول: وفيه نظر، والصحيح في الجواب أن يقال: إنّ تخطئة الشارع العقل في مورد لايدل على سقوط حكمه مطلقاً. ففي الحقيقة أنّه خارج عن مفروض الكلام. وأمّا الوجه الثاني فهو ضعيف صغرى وكبرى، أمّا صغرى فلأجل أنّ حكم العقل ـ بناءً على الملازمة ـ يكشف عن التكليف الشرعي أيضاً، كما عرفت تفصيله، فلا يقبح العقاب على مخالفته. نعم، الخطاب الشرعي لا يستكشف به؛ لمامرّ، غير أنّ حسن العقاب غير موقوف عليه قطعاً، سيما بعد وجود الخطابات العامة الحاثّة على الطاعات والزاجرة عن المعاصي. وأمّا كبرى فسيأتي ما فيها في القاعدة السابعة إن شاء الله، وأمّا القولان الأخيران فأدلتهما مع جوابها مذكورة في بعض كتب الأُصول فلا نطيل المقام بذكرها فراجع.

المقام الثالث: في أقسام القضايا المشهورة

قال بعض الأعلام[1]: إنّ القضايا المشهورة المتمحّضة في الشهرة على أقسام:

منها: ما فيه مصلحة عامة، كالعدل حسن، والجور قبيح، وعبّر عنها بالتأديبات الصلاحية.

ومنها: ما ينبعث عن الأخلاق الفاضلة، كالحكم بقبح كشف العورة؛ لانبعاثه عن الحياء وهو خلق فاضل.

ومنها: ما ينبعث عن رقّة أو حمية أو أنفة أو غير ذلك، واستلزام الحسن والقبح عقلاً للحكم الشرعي بالمعنى المتقدم فيما كان منشؤه المصالح العمومية واضح؛ لأنّ الشارع يرى المصالح العمومية، وكذا ما ينبعث عن الأخلاق الفاضلة؛ لأنّ المفروض أنّها ملكات فاضلة، والمفروض انبعاث الحكم بالحسن والقبح عنها، وأمّا ما ينبعث عن انفعالات طبيعية من رقة أو حمية أو أنفة أو غير ذلك فلا موجب لاشتراك الشارع مع العقلاء، ولذا ترى أنّ الشارع ربما يحكم لحكمة ومصلحة خاصّة بما لا يلائم الرقّة البشرية، كالحكم بجلد الزاني والزانية غير ذات البعل مع كمال التراضي ...، والحكم بقتل الكافر وسبي ذراريه، وأشباه ذلك. انتهى.

أقول: إنّما نقلنا كلامه لترتب فوائد مهمة عليه في موارد كثيرة، وبه يرتفع الاشتباه والتحيّر الحاصل من الخلط بين العاديات والعقليات.

ثم إنّ الأقوى الحاق القسم الثاني بالثالث دون الأول؛ لانبعاث الأخلاق غالباً من العادات، بمعنى، أنّ مصاديقها وما به تبرّزها تؤخذ من الرسوم القومية والعادات غير العامة؛ ولذا ترى أن كشف العورة غير قبيح عندجميع الناس، فقد رأينا في بعض الأسفار أُناسا كاشفي العورة

---

(١) نهاية الدراية ٢ / ١٣٠.

مجيبين حين استنكارنا عليهم: أنّ العورة كبقية أعضاء البدن!

المقام الرابع: في موافقة حكم العقل لحكم الشرع

قد ثبت أنّ ما حكم به العقل يحكم به الشرع، بمعنى أنّ إدراك العقل حسنَ شيء ـ مثلاً ـ يلازم إدراكه حكم الشارع به، والحكمان متلازمان ومعلولان للمصلحة الواقعية نفس الأمرية الكائنة في الفعل، وهل العقل أيضاً يحكم بما حكم به الشرع، أم لا؟ أنكره صاحب الفصول؛ لوجوه ضعيفة كما أشرنا سابقاً، والصحيح ـ ولعلّه مذهب المعظم ـ هو الأول، فالملازمة ثابتة من الطرفين.

نعم، حكم العقل بما حكم به الشرع حكم إجمالي، ضرورة عدم إحاطته دائماً بتمام الملاكات الواقعية، والمناطات نفس الأمرية التي تدور عليها أحكام الشرع، ولكنّه حيث أدرك أنّ أفعاله تابعة للمصالح والمفاسد وأنّ إرادته ـ سواء كانت تكوينية أم تشريعية ـ لا تنبعث إلّا عن علل صحيحة؛ لبطلان الترجيح بلا مرجح، وترجيح المرجوح على الراجح الواقعي لا جرم يجزم بأنّ كل ما يصدر عنه له ملاك وإن لا يدركه تفصيلاً، ولعل هذا هو مراد المحقق القمي في قوانينه(١)، حيث قال: إنّ كل ما حكم فيه الشرع بحكمٍ لو اطّلع العقل على الوجه الذي دعا الشارع إلى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكمَ العقل موافقاً له، فافهم.

ولبعض المحققين الأعلام كلام في المقام لا بأس بنقله، قال(٢): إنّ الحكم الشرعي لا يكشف عن المصلحة والمفسدة إلّا إجمالاً، فلا يعقل الحكم من العقل بحسنه أو قبحه تفصيلاً، وأمّا الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً بأن يندرج تحت القضايا المشهورة بقسميها فلا دليل عليه؛ لأنّ المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام الشرعية المولوية لا يجب أن تكون من المصالح العمومية التي يحفظ بها النظام ويبقى بها النوع، كما أنّ الأحكام الشرعية غير منبعثة عن انفعالات طبيعية من رقة أو حمية أو أنفة أو غيرها، ولا ملاك للحسن والقبح العقليين إلّا أحد الأمرين.

نعم، العقل يحكم بأنّ الأحكام الشرعية لم تنبعث إلّا عن حِكَم ومصالح خاصة راجعة إلى المكلفين بها، فالحكم بالعلّة لمكان إحراز المعلول أمر، والحكم بالحسن والقبح العقلائيين أمر آخر. هذا هو الحق الذي لا محيص عنه، بناءً على ما عرفت من حقيقة الحسن والقبح العقليين، وأنّ قضيتهما داخلة في القضايا المشهورة، لا القضايا البرهانية، وأنّ حقيقتهما بلحاظ توافق

(١) قوانين الأُصول ٢ / ٤.

(٢) نهاية الدراية ٢ / ١٣١ ـ ١٣٢.

الآراء لا واقعية لهما غير ذلك فتدبره جيداً. وإن كان خلاف ظاهر كلمات الأُصوليين، بل غير واحد من أهل المعقول.

أقول: ما ذكره صحيح، لكن ربما يكون الحسن والقبح عقليين فقط، ولا يكونان من منبعثات بقاء النوع ومصالح العامة ومفاسدهم الاجتماعية، كما في حسن تحصيل الدقيقة العلوم العالية والجب الشديد والتعلّق العميق بالخالق جلت عظمته، فتأمّل. وقبح البقاء على النقصان، فإنّ العقل يحكم بذلك ولو مع الغضّ عن المصلحة والمفسدة الراجعتين إلى النوع وبقائهم.

القاعدة الرابعة:
في تبعية أفعاله للأغراض

وهذا البحث من مهمّات بحوث الفنّ؛ إذ تبعية أفعاله تعالى للأغراض الزائدة على ذاته تُبطل مذهب الفلاسفة في كيفية اختياره تعالى، وبها يخرج الواجب عن تحت القاعدة القائلة: «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد»، وبها يرتبط حدوث العالم ولو ارتباطا ما، فالمقام يستحق مزيد العناية به، فنقول وعلى الله الاعتماد:

الأقوال الرئيسية في المسألة ثلاثة:

الأول: إنّه تعالى أنّما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع إلى المكلّفين، وهذا مذهب الإمامية، كما نصّ عليه العلّامة الحلّي ﵀[١].

وقيل: إنّه من أُصول المذهب، ومنكره خارج عنه، وتبعهم عليه المعتزلة وجمع من الأشاعرة.

الثاني: أنّ أفعاله تعالى ليست معلّلة بالأغراض، بل لايمكن تعلّلها بها، وهذا مذهب الأشاعرة[٢]، سوى جمع عدلوا إلى الحقّ في هذه المسألة.

الثالث: قول الفلاسفة، ويكفي لفهم حقيقته كلام خاتمهم الحكيم الشيرازي، قال في مبحث إرادة الله من ربوبيات كتابه الأسفار: إنّ هذه المعاني الأربعة ـ أعني العلّة الغائية والفاعل والغاية والغرض ـ كلها[٣] في فعل الله سبحانه شيء واحد، وهو ذاته الأحدية، ومرجعها إلى العناية التي

---

(١) إحقاق الحقّ ١ / ٢٨٣ و ٤٢٢.

(٢) لاحظ شرح المواقف وشرح القوشجي وشرح ابن روزبهان.

(٣) قال قبل هذا: إنّ العلة الغائية ... هي العلة الفاعلية بحقيقتها وماهيتها لفاعلية الفاعل، فهي بالحقيقة الفاعل الأول، أي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل، وهي أيضاً غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله، وهما متعددان متغايران بالاعتبار.

فهناك شيء واحد يسمّى بالعلة الغائية والغرض، وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهى إليه الفعل ←

هي العلم التام بوجه الخير للنظام، والإرادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقاً، فإذن العالم الأكبر وهو الإنسان الكامل الأعظم فاعله وغايته أولاً وآخراً ومبدءاً ومصيراً هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته، فأمّا كل جزء من أجزاء نظام الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة بحسب الخصوصية شيء غير ذاته، كما أنّ فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غير الحق الأول ... وليس معنى هذا الكلام أنّ فعله المطلق لا غاية ولا غرض له، بل إنّ غايته وغرضه ذاته المقدسة، وإلّا رجع الأمر إلى مذهب الأشعرية، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

فقد استبان وظهر أنّ الحكماء إنّما ينفون عن فعل الله المطلق غرضاً وغاية أخيرة غير ذاته تعالى، ويقولون: إنّه غرض الأغراض ... ؛ لكونه علّة العلل ... ولا ينفون الغرض والغاية والعلة والغائية، بل يثبتون أغراضاً وغايات وكمالات مترتبة منتهية إليه سبحانه، بخلاف الأشاعرة فإنّهم يسدّون باب التعليل مطلقاً، وبخلاف المعتزلة أيضاً فإنهم يثبتون في فعله المطلق غرضاً غير ذاته... إلى آخره، ومثله غيره من كلامه[1]، فلاحظ.

ومن هذا يظهر أنّ ما ذكره الجرجاني وغيره من أنّ جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين موافقون لنا (يعني في نفي الغرض) غير صادق، بل هو من الجهالة بمذهب الفلاسفة.

الرابع: مذهب فقهاء العامة من أنّ أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضّلاً وإحساناً، وإن لم تكن التبعية المزبورة واجبة.

الخامس: ما عن ابن هيثم ـ من الظاهرية ـ من أنّ أفعاله غير معلّلة عقلاً، لكن حيث دلت النصوص والظواهر الكتابية على كونها معلّلة فلابد من الأخذ بها[2].

السادس: ما عن شارح المقاصد من التفصيل، قال: الحقّ أنّ تعليل بعض الأفعال لا سيما شرعية الأحكام والمصالح ظاهر، كإيجاب الحدود، والكفّارات، وتحريم المسكرات، وما أشبه ذلك، والنصوص أيضاً شاهدة بذلك، كقوله تعالى: ﴿ما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون﴾[3]،

← متحدتان ذاتاً متغايرتان بالاعتبار.

فالخيرية والتمامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة، ومن حيث ينساق إليه الفعل غاية... إلى آخره. قيل: الفائدة أعمّ ممّا هو بعد الفعل أو معه، كالعثور على الكنز في أثناء حفر البئر للوصول إلى الماء. انتهى.

(١) وقد تُعرّض له في الأُمور العامة أيضاً، لاحظ الأسفار ٢ / ٢٧٣.

(٢) حاشية إحقاق الحقّ ١ / ٤٢٢.

(٣) الذاريات ٥١/٥٦.

وقوله: ﴿ومِن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل ...﴾[١]، وقوله: ﴿فلمّا قضى زيد ... لكيلا يكون﴾[٢]، ولذا يكون القياس حجة إلّا عند شرذمة، وأمّا تعميم ذلك فمحل بحث. انتهى.

أقول: القول السادس يرجع إلى القول الأول في الحصة المثبتة، وأمّا التوقف في الكلّية فيظهر حاله من صحة القول الأول أو بطلانه، والخامس أيضاً يرجع إلى الأول، وإنّما الاختلاف بينهما في الدليل، حيث يقول ابن هيثم: إنّه التعبد المحض، ويقول العدلية: إنّه العقل والنقل، ونظيره القول الرابع فإنّ افتراقه عن الأول في وجوب التعلل، لا في أصله.

وأمّا القول الثالث فمحصّله: أنّ الواجب الوجود أعظم مبتهج بذاته، وذاته مصدر لجميع الأشياء، وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونه صادراً عنه، فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل من حيث إنّها صادرة عن ذاته تعالى، فالغاية له في إيجاد العالم نفس ذاته المقدسة.

ذكره في الأسفار[٣] تبعاً لابن سينا[٤]، وقال أيضاً[٥]: ما وجد في كلامهم من أنّ العالي لا يريد السافل لا ينافي ما ذكرنا؛ إذ المراد من المحبة والالتفات المنفيين عن العالي بالنسبة إلى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد، لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية، فلو أحبّ الواجب تعالى فعله وإرادته لأجل كونه أثراً من آثار ذاته .. لا يلزم من إحبابه لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيرا له، بل بهجته إنّما هي بما هو محبوبه بالذات، وهو ذاته المتعالية... إلى آخره، وإليه ينظر قول بعض الأعلام[٦] في منظومته:

والقصد من نفي زيادة الغرض ليس على الإطلاق حتى بالعَرَض
بل نفي كلّ غاية بالذات وحصرها في غاية الغايات

فإن قلت: العلة الغائية كما صرحوا هي ما يقتضي فاعلية الفاعل، فيجب أن يكون غير ذات الفاعل، ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى فكيف يكون الخالق نفس العلّة الغائية؟

قلت: قد أُجيب عنه[٧]: بأنّ هذه المسامحات في كلامهم كثيرة، فإنّهم كثيراً ما يطلقون

---

(١) المائدة ٥/٣٢.

(٢) الأحزاب ٣٣/٣٧.

(٣) ٢ / ٢٦٣.

(٤) لاحظ كلامه في مبحث إرادة الله من كتاب الشوارق.

(٥) ٢ / ٢٦٤.

(٦) تحفة الحكيم / ٨٠.

(٧) الأسفار ٢ / ٢٧٢.

الاقتضاء على الأعم منه الذي هو عدم الانفكاك، وإلّا فلا برهان على مغايرة الفاعل والغاية، فإنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود، والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها.

فإن قلت: الغاية متأخرة وجوداً عن الفعل، مع أنّ تأخر الواجب عن فعله وجوداً غير معقول.

قلت: قد اعتذر عنه بأنه إنّما يتمّ إذا كانت الغاية من الكائنات، وأمّا إذا كانت ممّا هو أرفع من الكون فلا تتأخر عن الفعل.

أو يقال: إنّ الواجب أول الأوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الأشياء، وعلة غائية وغرضاً لها، وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء وتتشوق إليه طبعاً وإرادة(١).

أقول: ويُتخلَّص هذا القول إلى أُمور ثلاثة: الأوّل: لا غاية ذاتية مباينة لفعله، الثاني: غايته من فعله نفس ذاته، الثالث: لكلّ فعل من أفعاله غاية أو غايات عرضية زائدة على ذاته تعالى، كالمصالح والمنافع مثلاً، فإنّها وإن لم تكن علة لفاعلية الحق ـ كما هي معني العلة الغائية ـ لكنّها مترتبة على الفعل ذاتاً لا عرضاً.

أقول: هذا القول مزيّف؛ فإنّ الأمر الأول يفسده ما يفسد القول الثاني بلا فرق، وستعرف إن شاءالله أنّ ما دعاهم إليه ضعيف البنيان مختلّ الأساس.

وأمّا الأمر الثاني فهو ممنوع جداً، فإن ذاته تعالى لا تصلح لصيرورتها علة غائية، فإنّ الغائية متقدمة ذهناً ومتأخرة وجوداً، وهذا المعنى غير متأتٍّ في حقّ الواجب. وأمّا الاعتذار المتقدم فهو ممّا لا طائل تحته بكلا وجهيه، كما لايخفى على الخبير. وأما ما لفّق في تقرير هذا الأمر من أنّه مبتهج بذاته فيبتهج بآثاره فقد ذكرنا غير مرة أنّه كلام شعري بحت، يتوقف صدقه على بناء فاسد وهو قياس الواجب على الممكن، أين التراب وربّ الأرباب؟! وإلّا الابتهاج والحب والرضا ونحوها من الكيفيات النفسانية الحيوانية غير معقولة في حق جناب المجرد القديم، وإن أُريد بها معنى آخر فلابد من تصويره وتقريره حتى ينظر فيه. هذا، مضافاً إلى استلزامه عدم اتصافه تعالى بالجود حقيقةً، وعدم كونه منّاناً وجواداً على الإطلاق، فإنّه إذا كان فعله لحب ذاته لا لمجرد نفع الغير لايحصل له كمال الإحسان، كما هو كذلك بناءً على القول الأول، فتأمّل.

---

(١) الأسفار ٢٧٨/٢. الطبعة الحديثة.

وأمّا القول الثاني فهو ظاهر الفساد وواضح البطلان؛ فإنّ الفعل الخالي عن الغرض قبيح قطعاً، والحكيم العدل منزّه عنه، بل هو ممتنع؛ لاستلزامه الترجيح من غير مرجح كما هو ظاهر، وقد عرفت في الجزء الأول استحالته بما لامزيد عليه.

وأمّا ما اعتذر به بعضهم من أنّ القبيح ما يخلو من الفائدة دون الغرض فهو ضعيف جداً، ضرورة عدم زوال قبح العبث بمجرد اشتمال الفعل على فائدة ما لم يكن الفعل المذكور مستنداً إليها استناد المعلول إلى علّته الغائية.

فإذن تعيّن القول الأول وبانَ صحته، لكن للفلاسفة والأشاعرة عليه إيرادات لابد من النظر فيها، وأنّها صحيحة أم لا؟ وإليك بيانها:

١ ـ من طريق امتناع الاستكمال، بيانه: أنّه لو كان لفعله غرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة لكان هو ناقصاً في ذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، فإنّ ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل لايكون باعثاً له على الفعل وسبباً لإقدامه بالضرورة، فكل غرض لابد أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه، وهو معنى الكمال، فإذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده وناقصاً بدونه.

لايقال: هذا إذا رجع الغرض إلى الفاعل، وأمّا إذا كان عائداً إلى غيره فلا يلزم الاستكمال، والغرض في فعله تعالى من قبيل الثاني لتعاليه عن التضرر والانتفاع.

فإنّه يقال: إنّ العائد إلى الغير إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام المذكور، وإلّا لم يصلح لأن يكون غرضاً له بالضرورة.

أقول: ولعلّه عمدة الوجوه، استدل به الأشاعرة على نفي الغرض مطلقاً، والفلاسفة على إنكار الغرض الزائد على ذاته، ولكنّ الأشاعرة لا يجوز لهم التشبّث بهذا الوجه لتجويزهم استكماله تعالى بصفاته الزائدة على ذاته، كما اعترف بعضهم به في المقام.

وأمّا الشبهة في نفسها فالصحيح عدم تماميتها؛ إذ الغرض من فعله تعالى هو إيصال النفع إلى الغير مثلاً، قولهم: «العائد إلى الغير إن كان أولى له من عدمه فقد جاء الاستكمال» خالٍ عن التحصيل، فإنّه إن أُريد بالاستكمال تخلّص ذاته من النقصان وتحلّيها بالكمال فالتالي وإن كان ممتنعاً، لكنّ الملازمة فاسدة؛ لأنّ البحث في أفعاله دون ذاته وصفاته الذاتية التي هي متساوية النسبة إلى جميع الممكنات. وإن أُريد به نفي القبح عن فعله كما هو المناسب للمقام فهذا مما لاشك في صحته، ضرورة قبح الفعل الخالي عن الغاية.

فنقول: أفعاله تعالى تابعة للأغراض الزائدة على ذاته، ووجوداتها أولى بالنسبة إليه تعالى من أعدامها، ولكنّ هذه الأولوية لاتستلزم استكماله تعالى في ذاته، ولا إزالة استحقاق الذمّ

الثابت قبل وجود الغرض ليستوجب ذلك اتصاف الحكيم بقبيح الفعل (في حين)، بل هي تدفع القباحة المتفرعة على خلوّ الفعل عن الغرض، وكم فرق بين الأمرين! فإنّ الأول يضرّ بعظمته الذاتية أو بحكمته البالغة، والثاني حاكٍ عن كمال قدرته وعلمه وعدله وحكمته.

فالالتزام به لازم فضلاً عن كونه جائزاً، فافهم المقام حتى ينبثق لك بطلان الشبهة بوضوح وجلاء.

٢ ـ من طريق خالقيته تعالى، وذلك لأنّ الغرض أمر خارج عن الفعل حاصل بتوسّطه، ومثل ذلك غير معقول في أفعاله تعالى، فإنّه خالق كل شيء ابتداءً بلا توسّط غرض، فجعل بعض أفعاله غرضاً ليس أولى من جعل البعض الآخر غرضاً، نسجه بعض الأشاعرة، وفساده واضح، فإنّ توقف بعض الأمور على بعضها ممّا لاشك فيه، كتوقف الأعراض في وجودها على الجواهر، والمعلول على العلة، أليس خلق الأكل محالاً بلا إيجاد الآكل، واللذة بلا وجود الملتذّ، والعبادة بلا وجود العابد؟! فقولهم بخالقية الواجب لكل شيء ابتداءً من أسخف القول، وقد اضطرّ بعضهم إلى الاعتراف بأنّ توقف بعض الأشياء على بعضها واقع ضرورة وعقلاً، وأنّ معنى خالقيته تعالى لكل شيء ابتداءً هو ما يقابل كلام الفلاسفة في صدور الأشياء عنه تعالى بالترتيب.

٣ ـ من طريق التسلسل؛ إذ لو كان فعله معلّلاً بالغرض فلابد من الانتهاء إلى ما هو الغرض والمقصود في نفسه، وإلّا لتسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية له، ولا يكون ذلك الغرض في نفسه لغرض آخر؛ لأنّه خلاف المفروض، واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض، إذ قد انتهت أفعاله إلى فعلٍ لا غرض له، وهو الذي كان مقصوداً في نفسه، استدل به الأشاعرة[١] على نفي الغرض مطلقاً، والفلاسفة على نفي الغرض الزائد.

قال في الأسفار[٢]: إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه، فلو كان لفعله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض، وإن استند إليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تعالى، وهكذا حتى ينتهي إلى غاية هي عين ذاته تعالى.

أقول: وفيه أولاً: أن وجوب تعلّل أفعاله بالأغراض ليس من أحكام العقل النظرية المجردة ليكون عدمه ممتنعاً عقلاً، فيكون نقضه بموردٍ دليلاً على بطلان أصل الحكم؛ لاستواء حكم الأمثال فيما يجوز وما لايجوز، بل هو من أحكام العقل العملية، ولاشك أنّها تطرأ على الأمور

(١) شرح المواقف ٣ / ١٦٣، وتفسير الرازي حول قوله تعالى: ﴿لايُسئل عمّا يفعل في سورة الأنبياء﴾.

(٢) ٢ / ٢٦٣.

الممكنة دون الممتنعة، فإذن لو فرضنا عدم تعلّل فعل من أفعاله بالغرض لأجل محذور التسلسل لَما ضرّ بلزوم جريانه في غيره، وهذا واضح.

وثانياً: أنّ الغاية ربما لاتكون من فعله تعالى حتى تحتاج إلى غاية أُخرى، ولنأخذ مثلاً: أنّ الله تعالى خلق الإنسان بطبعه ووصفه هذا ليكلّفه، وسبب التكليف هو تكامله وارتقاء نفسه من حضيض النقص إلى ذروة الكمال والشرف، ومن المعلوم أنّ التكامل المذكور ليس من فعل الله تعالى حتى يحتاج إلى غاية، وهذا أيضاً ظاهر، وقس عليه غيره.

وربما تُقرر شبهة التسلسل بنحو آخر، فيقال(١): إنّ الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين؛ إن وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم أن تكون الحادثة المعينة أيضاً قبل ذلك الوقت؛ لامتناع تأخر الشيء عن غرضه، ولزم أن لايكون الغرض غرضاً؛ لامتناع أن يكون غرض الشيء قبله. وإن وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض المذكور بذلك الوقت المعين، فإن لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض. وإن كان لغرض فإن وجد الثاني قبله لزم ان يكون الغرض الأول أيضاً قبله وإن لا يكون الغرض غرضاً. وإن وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض.

أقول: العلّة الغائية ما يتقدم بوجوده الذهني على مُغَيّاه ويتأخر بوجوده الخارجي عنه، فوجوده بعد تحقق مغيّاه من قبيل ترتب المعلول على العلة، وأمّا اختصاص الغرض بوقت دون وقت فهو لأجل علله التكوينية، كتحصيل المال بالتكسّب والشبع بالأكل ونحو ذلك، ولَعَمري إنّ هذا التلفيق مجرد لقلقة لسانية لامعنى تحته أبداً، لكنّ تقليد شيخهم الأشعري دعاهم إلى هذه التُرَّهات، والله العاصم.

٤ ـ من طريق الإرادة، بيانه: أنّ كون الإرادة مرجحة صفة نفسية، والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلّل، كما لا يعلّل كون العلم علماً والقدرة قدرة. نقله في الأسفار(٢) عن الأشاعرة، ثمّ زيّفه بقوله: فإنّ مع تساوي طَرَفَي الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين؟ والخاصية التي يقولونها هذيان، فإنّ تلك الخاصية كانت حاصلة أيضاً لو فرض اختيار الجانب الآخر الذي فرض مساوياً لهذا الجانب.

أقول: وقد أشرنا سابقاً أنّ كلامهم في إرادته تعالى يستلزم جبره تعالى، فهم بمبانيهم هذه

---

(١) ذكره البيضاوي في طوالع الأنوار، والإصبهاني في شرحها، لاحظ هامش شرح المواقف ٢ / ٥٣٢. وللرازي في تفسيره تقارير أُخرى كلّها واضحة الفساد؛ فلذا أهملنا ذكرها.

(٢) ٢ / ٢٦٠.

ـ من استحلال المحرمات العقلية. النظرية والعملية ـ أبعد خلق الله من القواعد العقلية والموازين الدينية.

٥ ـ من طريق كمال فاعليته تعالى. قال في الأسفار[1]: الفاعل الأول يجب أن يكون تاماً في فاعليته، ولا يمكن أن يتوقف على غيره في الفاعلية، لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقاً، فلك أن تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته علة غائية وغرضاً في الإيجاد. وقال في موضع سابق على هذا: فلو احتاج في فعله إلى معنىً خارج عن ذاته لكان ناقصاً في الفاعلية، وكذا ذكره غيره أيضاً.

وقال ابن روزبهان[2]: ولكن ليست أفعاله محتاجة إلى علة غائية كأفعالنا الاختيارية، فإنّا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري، وليس هو تعالى كذلك؛ للزوم النقص والاحتياج.

أقول: كل ذلك لا يرجع إلى معنى معقول أصلاً، فإنّ الله تامّ الفاعلية لا يحتاج في إنفاذ إرادته إلى أحد، إنّما أمره إذ أراد شيئا أنّ يقول له: كن فيكون، وله الحكم كيفما أراد، لكنّه لحكمته البالغة لا يفعل إلّا الأصلح، فاعتبار المصلحة في فعله ـ بصفتها علة غائية ـ من جهة الحذر عن اللغوية والعبثية، وأين هذا من النقص في فاعليته تعالى؟ ومنه يخرج الجواب عن الثاني، فإنّ فقدان العلة الغائية لا يدل على عدم القدرة، بل على اللغوية والسفاهة، وأيضاً قد تقدم أنّ بعض أفعاله موقوف على بعضها الآخر بحيث لا يمكن إيجاده إلاّ بالترتيب.

والعجب من الفلسفي كيف يذكر هذا الوجه، وهو يزعم توسط العقول في فاعليته تعالى بحجة أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد! وهل هي إلّا تقييد فاعليته المطلقة الكاملة؟ أفليس من التهافت أن يقيد فاعلية الحق بتخيل السنخية بلا استيحاش، ثم ينكر العلة الغائية حذراً من لزوم النقص في فاعليته تعالى؟!

وأمّا الأشعري فله ما يقول، ولا بحث معه إلّا بمقدار ما يتضح الواقع للمبتدئين.

٦ ـ من طريق جوده، فإنّ الواجب جواد مطلق، والجواد لا يفعل لغرض، وإلّا كان معاملاً، ذكره غير واحد من اصحاب الفلسفة، وهو سخيف جداً؛ فإنّ الغرض ـ كما دريت ـ جود آخر منه على غيره، بل الفعل الخالي عن الغرض ليس بجود، فإنّه إفادة ما ينبغي لا لعوض، وما لا غرض فيه ليس على ما ينبغي، ففاعله لا يكون جواداً.

---

(١) ٢ / ٢٧٢.

(٢) إحقاق الحقّ ١ / ٤٣٩.

٧ـ من طريق عدم قصد العالي للسافل. قال في الأسفار[١]: إنّ كل فاعل يفعل فعلاً لغرض غير ذاته، فقير مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به، فما يستكمل به يجب أن يكون أشرف وأعلى منه، فكل فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه وإن كان بحسب الظنّ، فليس للفاعل غرض حق فيما دونه، ولا قصد صادق لأجل معلوله؛ لأنّ ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة... إلى آخره.

أقول: قد عرفت أنّ حديث الاستكمال في المقام واضح الاضمحلال. وأمّا أشرفية المقصود من الفاعل القاصد فهي غير مطّردة، ودعوى الضرورة غير مسموعة، ألا ترى أنّ الإنسان يعمل لأجل حصول الأجرة، ويأكل لأجل الشبع، وهكذا، مع أنّ ما يستكمل به من أخذ الأجر والشبع لا يكونان أكمل من الإنسان قطعاً. وأمّا ما اعتذر به السبزواري في حاشيته على المقام فهو لا يرجع إلى محصّل، فلاحظ.

فحق القول: إنّ الله لا يريد إلّا غيره لغيره، قال الله تعالى: ﴿**إنّما يُريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت...**﴾[٢]، والقرآن مشحون بأمثاله.

٨ـ من طريق ملكيته تعالى، وحاصله: أنّ العالم ملكه تعالى، والمتصرف في ملكه لا يقال له: لِمَ فعلت ذلك؟ ذكره الرازي في تفسيره حول قوله تعالى: ﴿**لا يُسئل عمّا يفعل**﴾[٣]، وهو واضح الفساد، فإنّ اللغوية والسفاهة المترتبة على الفعل الخالي عن الغرض غير مختصّ بملك الغير بلا شبهة، ألا ترى أنّ العقلاء يذمّون من يلقي أمواله في البحر بلا جهة، ويحكمون بسفاهته مع علمهم بمالكيته، وله تلفيقات واهية أخرى يظهر فسادها ممّا ذكرنا.

٩ـ من طريق النقل والسنّة، استدل صاحب الوافي[٤] على قول الحكماء بالروايات الدالة على أنّه غاية الغايات، وأنّه لا غاية له.

أقول: الظاهر أنّه ﷺ اشتبه في ذلك، فإنّها ناظرة إلى أمر آخر غير المقام، فلاحظها.

١٠ـ من طريق الكتاب المبين، مثل قوله تعالى: ﴿**لا يسئل عمّا يفعل وهم يسألون**﴾، وقوله: ﴿**يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد**﴾[٥]، وقوله: ﴿**الله خالق كل شيء**﴾[٦]، وقوله:

---

(١) الأسفار الأربعة ٢ / ٢٧٩.

(٢) الأحزاب ٣٣/٣٣.

(٣) الأنبياء ٢١/٢٣.

(٤) ١ / ٧٩.

(٥)

(٦)

﴿والله الغني﴾[(١)]، وقوله ﴿وإليه المصير﴾[(٢)]، استدل ببعضها صاحب الأسفار، وببعضها الرازي في تفسيره ذيل قوله تعالى: ﴿ما خلقت الجِنّ والإنس إلّا ليعبدون﴾[(٣)]، لكنّ القرآن لا يثبت هذه النظرية الفاسدة، بل يبطلها ويزيّفها كما ستعرف.

أمّا الآية الأُولى فهي تدل على أنّه لا آمر عليه تعالى حتى يسئل عن فعله كما يسئل الناس عن افعالهم، أو على أنّه لا معنى للسؤال عنه تعالى، لأنّه لا يفعل إلّا الأصلح، ولا يعقل الخلل في صنعه، فإنّ أفعاله تابعة للمصالح والمفاسد الراجعة إلى العباد وغيرهم[(٤)]. والإنصاف أنّه لا إشعار ـ ولو ضعيفاً ـ في الآية بما زعمه الرازي وغيره أصلاً.

وأمّا الاية الثانية فمفادها نفي المانع من تأثير إرادته تعالى، وأين هذا من نفي تبعيتها للغرض؟

وأمّا الثالثة فقد تقدم وجه عدم دلالتها على مرادهم.

وأمّا الرابعة فهي تنفي الغرض الراجع إليه تعالى دون مطلق الغرض.

كما أنّ الخامسة تدل على رجوع الأشياء إليه، ولاربط له بالمقام، فالاستدلال بهما ـ كما صدر عن صاحب الأسفار ـ عجيب جداً.

تأييد وتسديد:

قد استبان ممّا تقدم أنّ القول الأول هو المتعيَّن حسب القواعد العقلية، وأنّ ما ذهب إليه الفلاسفة والأشاعرة لا أساس له أصلاً، وما لفّقوه في تصحيح مقالتهم وإبطال القول الأول واهٍ جداً كما عرفته مفصّلاً، ونحن لم ندع شيئاً من كلماتهم عن الذكر إلّا ما هو مغاير لما نقلناه عنهم لفظاً لا معنى، أو ما هو واضح الفساد استيفاءً لِحقّ المسألة، وخدمة للسعاة السفرة إلى مركز الحقيقة. ولنرجع الآن إلى القرآن الفاصل لنستمع قضائه في المقام، وحيث إنّ موارد حكمه الجازم على المقام متعددة فنحن نقتصر على بعضها:

١ ـ ﴿ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل﴾[(٥)].

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤) وللحكيم الشيرازي، توجيه آخر للآية ذكره في مبحث قدرة الله من إلهيات أسفاره. لكنّه ضعيف عندنا؛ فلذا أهملناه.

(٥)

٢ ـ ﴿الا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾(١).
٣ ـ ﴿ما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون(٢) وما أُريد...﴾(٣).
٤ ـ ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾(٤).
٥ ـ ﴿لُعن الذين كفروا ... ذلك بما عصوا﴾(٥).
٦ ـ ﴿كتاب أنزلناه إليك لتُخرج الناس من الظلمات إلى النور﴾(٦).
٧ ـ ﴿أفحسبتم انّما خلقناكم عبثاً﴾(٧).
٨ ـ ﴿وما خلقنا السماءَ والأرض وما بينهما لاعبين﴾(٨).
٩ ـ ﴿قل ما يعبؤ بكم ربّي لو لا دعاؤكم﴾(٩).
١٠ ـ ﴿لنجعلها لكم تذكرة﴾(١٠).
١١ ـ ﴿لنحيي بلدة ميتاً﴾(١١).
١٢ ـ ﴿لنخرج به حبّاً ونباتاً﴾(١٢).
١٣ ـ ﴿لنرسل عليهم حجارة﴾(١٣).
١٤ ـ ﴿لنريه من آياتنا﴾(١٤).

---

(١)

(٢) للرازي في تفسير هذه الآية وتمزيق ظاهرها فضاحة عجيبة، فقد اضطرب فكره وتبلّد ذهنه، وأتى بمغالطات غريبة، لكنّه لم يستطع من صرف الآية عن ظاهرها، بل غلب ظهورها جميع ما نسجه ولفّقه.

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

(٨)

(٩)

(١٠)

(١١)

(١٢)

(١٣)

(١٤)

١٥ ـ ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾[١].
١٦ ـ ﴿لنريك من آياتنا الكبرى﴾[٢].
١٧ ـ ﴿لتعلموا عدد السنين والحساب﴾[٣].

إلى غير ذلك من الآيات البينات وهي كثيرة جداً، وهي بأسرها ناصّة على بطلان مقالة الأشاعرة.

ولذا قال بعض الشافعية[٤] في حقّ شيخهم: اعلم أنّه ﷺ قد يرعوي إلى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا أساس له، مع أنّه منافٍ لصرائح القرآن وصحاح الأحاديث، مثل: أنّ أفعال الله غير معللة بغرض إلى آخره.

ثم إنّ العلّامة الحلّي ـ قدس الله روحه الطاهرة ـ ذكر في إلزامهم أُموراً نذكر منها وجوهاً ثلاثة:

الأول: أنّه يلزم أن لا يكون الله سبحانه محسناً إلى العباد ولا منعماً عليهم ولا راحماً لهم ...، وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر من الأخبار النبوية وإجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم، فإنّهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة، لا على سبيل المجاز. وبيان لزوم ذلك: أنّ الإحسان إنّما يصدق لو فعل المحسن نفعاً لغرض الإحسان إلى المنتفع، فإنّه لو فعله لغير ذلك لم يكن محسناً؛ ولذا لا يوصف مطعم الدابّة لتسمن حتى يذبحها بالإحسان في حقّها ...

الثاني: عدم إثبات النبوّات فإنّه موقوف على أنّ الله أجرى المعجزة لأجل تصديق مدَّعي النبوة، فلو فرضناه عدم تعلّله به فلا تكون المعجزة دليلاً على دعواه، فلا تثبت نبوّته أبداً.

الثالث: يلزم تجويز تعذيب المطيعين وإثابة العاصين ولو كان المطيع نبياً والعاصي شيطاناً مريداً، فإنّ فعله إذا لم يكن لغرض بحيث يُثيب المطيع لطاعته ويعاقب العاصي لعصيانه، كان نسبتهما إلى الثواب والعقاب متساوية[٥].

وابن روزبهان الأشعري المتصدي لردّ كلامه لجأ من الإلزام الأول إلى مذهب الفلاسفة، وترك مذهب شيخه كما يظهر من كلامه، فقد سلّم الإلزام من حيث لا يشعر! تمجمج في دفع

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤) إحقاق الحقّ ١ / ٤٣٢.

(٥) لاحظ إحقاق الحقّ ١ / ٤٣٤ و٤٤٤.

الإلزام الثاني بما لا يرجع إلى معنى صحيح، ولعلّه أيضاً لم يفهم ما قال.

واضطرّ في دفع الإلزام الثالث إلى الاعتراف بقول الحق في حين إنكاره، فقال: هذا الوجه بطلانه أظهر من أن يحتاج إلى بيان؛ لأنّ أحداً لم يقل بأنّ الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الأشياء والحكم والمصالح فيها!

أقول: ولا نعني بالفعل والمعلّل بالعلة الغائية إلّا إيجاد الأشياء بلحاظ مصالحها وحكمها ورعاية غاياتها، وهذا هو الذي لم يقل به كل من فرض تقليد الأشعري على نفسه.

بقي في المقام مسائل:

المسألة الأولى: حاول الحكيم اللاهيجي التوفيق بين مذهب الإمامية ومقالة الحكماء، فقال في شوارقه[1]: فإن قلت: أليس أفعال الله عند الإمامية معلّلة بالأغراض؟! قلت: نعم، لكنّهم يفرّقون بين الغرض والغاية، فلا يجعلون الغرض علة لفاعليته تعالى، فيعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الأفعال ممّا يجده العقل ويحكم به، ويصير به الفعل حسناً وقبيحاً، فهم في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى وإن لم يطلق عند الحكماء لفظ «الغرض» عليها، بل يجعلون لفظي «الغرض» و«الغاية» مترادفين، بخلاف الأشاعرة فإنّهم يوافقون الحكماء في هذه المسألة بحسب اللفظ فقط... إلى آخره.

أقول: مراده من الغاية هي العلة الغائية، فلا تغفل. وقال في مبحث إرادة الله تعالى[2]: فاعلم أنّ الأشبه أنّ مراد محقّقي المعتزلة من كون الإرادة عين الداعي الذي هو العلم بالأصلح إنّما هو الذي ذهب إليه الفلاسفة على ما ذكرنا، فيكون الواجب تعالى عندهم أيضاً فاعلاً بالعناية، وإن لم يقولوا به بحسب اللفظ ... فكل من قال بكون الإرادة عين العلم ... مراده أنّه تعالى فاعل بمجرد العلم المتعلّق بالخيرية والمصلحة في الفعل، فتكون إرادته عقلية محضة، وهذا هو مراد الفلاسفة من الفاعل بالعناية... إلى آخره. وقريب منه ما ذكره في گوهر مراد[3] فراجع.

والحق عدم صحة ما ذكره، فإنّ النزاع بين العدلية والفلاسفة معنوي كما يظهر لمن راجع كتبهم، وأمّا ما قاله في توجيه مذهب الإمامية من مغايرة الغرض والغاية، وأنّهم يثبتون الأول بمعنى اشتمال فعله تعالى على الحكمة والمصلحة وينفون الثاني ويريدون منه العلة الغائية فهو من متفرّداته، ولا أثر له في عبارات الإمامية، بل هو إرجاع للقول الأول إلى القول الثالث بلا

---

(١) الشوارق ١ / ٢٢٤.

(٢) الشوارق ٢ / ٢٦٢.

(٣) ٢٢٤.

رضا القائلين به فلا عبرة به.

المسألة الثانية: قال بعض الأعاظم من الأُصوليتن(١) في بيان تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد: إنّ للأشاعرة في ذلك قولين، الأول: إنّ الأحكام بأجمعها جزافية ...، وليس هناك مصلحة ومفسدة أصلاً، وهذه الطائفة أنكروا وجود الحسن والقبح بالكلّية، والتزموا بعدم قبح الترجيح بلا مرجح، ولاريب أنّ هذا القول منافٍ لضرورة العقل والوجدان، لكنّ الالتزام به ممّن لا يلتزم بالعقل وينكر كل بديهي ليس بعزيز. الثاني: أنّ الأحكام إنّما جعلت لمصلحة اقتضت التشريع، وحفظاً لتلك المصلحة لابد من إيجاب أُمورٍ وتحريم أُمور، وحيث إنّ الأفعال بعضها مشتملة على المصلحة وبعضها الآخر على المفسدة فهما صارتا مرجحتين في إيجاب ما فيه المصلحة وتحريم ما فيه المفسدة، وإلّا فليست المصلحة والمفسدة بنفسها مناطين لجعل الوجوب أو الحرمة، وهذا القول ربما مال إليه بعض العدلية تبعاً لهم، ولا يخفى اشتراك هذا القول مع القول الأول في الفساد، فإنّ الضرورة قاضية بعدم المصلحة في جعل المكلّفين في الكلفة إلّا إيصال المصالح إليهم وتبعيد المفاسد عنهم، وإلّا فأيّ مصلحةٍ تقتضي جعلهم في الكلفة مع عدم رجوع المنفعة إليهم؟! ... إلى آخره.

أقول: الأمر كما ذكره.

المسألة الثالثة: أصناف الفاعل عند الحكيم الشيرازي ستّة(٢)، وهي: الفاعل بالطبع، والفاعل بالقسر، والفاعل بالجبر، والفاعل بالقصد، والفاعل بالعناية بالمعني الاعم، والفاعل بالعناية بالمعنى الأخص، وربما سمّي بالفاعل بالتجلّي أيضاً.

وعند الحكيم السبزواري(٣) ثمانية بزيادة الفاعل بالرضا والفاعل بالتسخير. وعند السادة من محشّي الأسفار: أربعة، بإرجاع الفاعل بالجبر والعناية بالمعنى الأعم إلى الفاعل بالقصد.

واختلفوا في فاعلية الحق. فعن المشائين: أنّه فاعل بالعناية، أي يتبع فعله علمه التفصيلي الزائد على ذاته تعالى السابق عليه، بلا مقارنة للداعي الزائد على ذاته تعالى، بل يكون نفس العلم منشأ لوجود المعلول.

وعن الإشراقي أنّه فاعل بالرضا، أي علمه بفعله عين فعله.

وعن صاحب الأسفار ومن تبعه: أنّه فاعل بالتجلّي، أي أنّ علمه بفعله سابق عليه وسبب له، وهو عين ذاته تعالى، وهو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

---

(١) وهو المحقق النائيني، لاحظ أجود التقريرات ٢ / ٤٤.

(٢) أسفاره ٢ / ٢٢٠.

(٣) شرح المنظومة / ١١٣.

وعن جمهور المتكلمين: أنّه فاعل بالقصد، أي يكون علمه بفعله سابقاً عليه، يقرن بالداعي الزائد على ذاته.

أقول: وأنت بملاحظة الأُصول الحقّة المبرهنة في هذا الجزء والجزء الأول تستيقن ببطلان القول الأول والثاني والثالث، وبصحة القول الأخير، لكنّ الأنسب أن نعبّر عنه بالفاعل بالاختيار، فإنّ إطلاق القصد على المجرد عن المادة والروح، والمنزّه عن الجسم والجسماني لا يخلو عن حزازة وركاكة، فهذا المسلك هو المطابق للعقل والنقل، كما عرفت بيانه مفصلاً، لكن لصاحب الأسفار[1] عليه اعتراضاً عجيباً، قال: وإن كان الأول منها ـ أي الفاعل بالقصد ـ مضطراً في اختياره؛ لأنّ اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن، ولكل حادث محدث، فيكون اختياره عن سبب مقتضٍ وعلة موجبة، فإمّا أن يكون ذلك السبب هو، أو غيره، فإن كان غيره فثبت المدّعى، وإن كان هو نفسه: فإمّا أن يكون سببيتها لاختياره باختياره، أو لا، فعلى الأول يعود الكلام وينجرّ إلى القول بالتسلسل في الاختياريات إلى غير النهاية. وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مضطراً ومحمولاً (مجبولاً خ) على ذلك الاختيار من غيره، فينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه، وينتهي بالآخرة إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكلّ على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داعٍ زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض. انتهى كلامه.

وقد سبقه إلى ذلك الفارابي في الفصّ السادس والخمسين من فصوصه، لكنّه غير صحيح؛ إذ للاختيار معنيان:

الأول: إمكان الفعل والترك، أي للفاعل أن يفعل، وله أن يترك.

الثاني: الترجيح وإيثار أحد الطرفين ـ الفعل والترك ـ على الآخر، فإن أراد به المعنى الأول فنقول: إنّه أزلي ليس بحادث، فإنّ قدرته تعالى عين ذاته، والاختيار بهذا المعنى لازم قدرته على ما مرّ بحثه في الجزء الأول مفصّلاً، فثبوت الاختيار ـ بهذا المعنى ـ له تعالى ليس باختيار منه، بل هو ضروري له، ولكن لا يستلزم اضطراره في أفعاله كما لا يخفى على عاقل. وإن أراد به المعنى الثاني فنقول: إنّه حادث، ومرجّحه بمعنى السبب الفاعلي هو الله تعالى، وبمعنى العلة الغائية هي المصالح أو المفاسد الراجعة إلى مخلوقاته، فهو مع قدرته وتمكّنه من الفعل والترك يرجح ما هو الأصلح بمحض عدله وحكمته، من غير أن تؤثّر المصالح المذكورة في تمكّنه تعالى، وإنّما هي علة فاعلية الفاعل في خروج فعله عن اللغوية والعيثية، وإلّا فله تعذيب الأنبياء وتعظيم الكفرة والأشقياء.

---

(١) الأسفار الأربعة ٢ / ٢٢٤.

وبالجملة: حدوث الاختيار بهذا المعنى هو عبارة أُخرى عن حدوث فعله، وهذا مـمّا لا شك فيه لأحدٍ، وأمّا حديث لزوم التسلسل فقد مرّ انحلاله بأوضح وجه في مبحث إرادته تعالى في الجزء الأول. والإنصاف أنّ هذه الشبهة سخيفة جداً. هذا، وقد عرفت في مبحث القدرة أنّ الواجب على أُصول الفلسفة فاعل مضطرّ، وعلّة موجبة ـبفتح الجيم ـبحيث لا يقبله الإنكار.

المسألة الرابعة: قد انجلى أنّ الغرض من أفعاله ليس هو ذاته المقدسة، بل ما يرجع إلى مخلوقه من المنافع كما يحكم به العقل. والآن نرجع إلى النقل في بيان تـفصيل هـذا الغـرض وتعيين مصداقه، والكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في تعيين الغرض من خلقة الإنسان الذي فضّله الله على كثير من خـلقه، المستفاد من الأدلة أنّ العلة من خلقه أُمور:

الأول: الرحمة، قال الله تعالى: ﴿إلّا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾[١].

وظاهر أنّ مرجع الإشارة هو الرحمة.

وفي صحيح أبي عبيدة الحذّاء[٢] قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الاستطاعة ... قلت: قوله: ﴿إلّا من رحم ربك﴾؟ قال: «هم شيعتنا، ولرحمته خلقهم، وهو قوله: ﴿ولذلك خـلقهم﴾...» إلى آخره.

الثاني: العبادة، قال الله تعالى: ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون﴾[٣].

وقال الصادق عليه السلام كما في روايتي جميل[٤]: «خلقهم للعبادة».

وتدل عليها أيضاً رواية حبيب السجستاني، عنه عليه السلام[٥]، ورواية محمد بن أبي عمير عن الكاظم[٦] عليه السلام.

الثالث: المعرفة، ويدل عليها الحديث القدسي المعروف: «كنت كنزاً مـخفياً فـأحببتُ أن أُعرف، فخلقت الخلق لأُعرف».

ورواية سلمة بن عطاء[٧] عن الصادق عليه السلام قال: «خرج الحسين بن عليّ عليهما السلام على أصحابه،

---

(١) هود / ١١٩.

(٢) أُصول الكافي ١ / ٤٢٩، ونقله المجلسي عنه في بحاره ٥ / ١٩٥ مع اختلاف جزئي في السند والمتن.

(٣) الذاريات / ٥١.

(٤) البحار ٥ / ٣١٤.

(٥) تفسير البرهان ٤ / ٢٣٩.

(٦) نفس المصدر / ٢٣٨ والبحار ٥ / ١٥٧.

(٧) البحار ٥ / ٣١٢.

فقال: أيّها الناس، إنّ الله جلّ ذكره ما خلق العباد إلّا ليعرفوه، فاذا عرفوه عبدوه... إلى آخره.

الرابع: الأمر والنهي والتكليف بالطاعة، دلّت عليه رواية عمارة، قال: سألت الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام فقلت له: لِمَ خلق الله الخلق؟ فقال: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثاً، ولم يتركهم سدىً، بل خلقهم لإظهار قدرته، ويكلّفهم طاعته، فيستوجبوا بذلك رضوانه، وما خلقهم ليجلب منهم منفعة، ولا ليدفع بهم مضرّة، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم إلى نعيم الأبد».

ورواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله عزّوجلّ: ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون﴾[١]؟ قال: «خلقهم ليأمرهم بالعبادة»، قال: وسألته عن قوله عزّوجلّ: ﴿ولا يزالون مختلفين إلّا من رَحم ربك ولذلك خلقهم﴾[٢]؟ قال: «خلقهم ليفعلوا ما يستوجبون به رحمته فيرحمهم»[٣].

ورواية عليّ بن إبراهيم[٤] ... قال: «خلقتهم للأمر والنهي والتكليف، وليست خلقة جبران يعبدوه، ولكن خلقة اختيار ليختبرهم بالأمر والنهي، ومن يطع الله ومن يعصي».

الخامس: إظهار قدرته وحكمته وإنفاذ علمه، يدل عليه خبر عمارة المتقدم، وخبر هشام بن الحكم[٥] أنّه سأل الزنديقُ أبا عبدالله عليه السلام: لأيّ علّة خلق الخلق وهو غير محتاج إليهم ولا مضطرّ إلى خلقهم ولا يليق به العبث؟ قال: «خلقهم لإظهار حكمته وإنفاذ علمه وإمضاء تدبيره».

السادس: النبي الأعظم وأوصياؤه المكرمون سلام الله عليه وعليهم أجمعين، ويدل عليه ما في نهج البلاغه: «نحن صنايع الله، والناس بعد صنايع لنا «صنايعنا»».

وما دلّ على أن الأرض لا تبقى بغير الإمام، وإلّا لساخت أو ماجت بأهلها، وهي كثيرة[٦].

وما في رواية المفضل الطويلة[٧] عن الصادق عليه السلام: «ولولاهم ـ أي النبي وبنته الصديقة والأئمة عليهم السلام ـ ما خلقتكما»، يعني آدم وحواء. ومثلها رواية أُخرى.

---

(١)

(٢)

(٣) البحار ٥ / ٣١٤، وفي تفسير البرهان ٤ / ٢٣٨: خلقهم ليقولوا...، ولعلّه اشتباه منه رحمه الله، فإنّه نقل الرواية في ٢ / ٢٤٠ من تفسيره بمثل ما ضبطه المجلسي قدس سره، أي بكلمة «ليفعلوا».

(٤) تفسير البرهان ٤ / ٢٣٩.

(٥) البحار ٥ / ٣١٧.

(٦) أُصول الكافي ١ / ١٧٩، واوائل المجلد السابع من بحار الأنوار.

(٧) البحار ١١ / ١٧٣ ومثله غيره.

وما في رواية محمد بن الحرب الهلالي أمير المدينة، عن الصادق[١] عليه السلام من قوله حاكياً عن قول الله تعالى: «ولولاهما ـ أي النبي واميرالمؤمنين عليهما السلام ـ ما خلقت خلقي».

وما عن ابن عباس[٢]: لمّا أراد الله أن يخلق محمداً صلى الله عليه وآله قال لملائكته: «...فلولاه ـ أي النبي الأكرم ـ ما زخرفت الجنان، ولا سعّرت النيران...» إلى آخره.

وما في رواية عبدالسلام بن صالح الهروي الواردة في قصّة آدم عليه السلام من قوله تعالى[٣]: «ولو لاهم ـ أي الخمسة الطيّبة ـ ما خلقتك، ولا خلقت الجنة والنار، ولا السماء والأرض...» إلى آخره.

وعن الحمويني في فرائد السمطين (كما في عبقات الأنوار[٤]) بإسناده عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وآله: «... قال ـ آدم ـ: فمن هؤلاء الخمسة الذين أراهم في هيئتي وصورتي؟ قال: هؤلاء خمسة من ولدك، لولاهم ما خلقتك ولولاهم ما خلقت الجنة والنار ولا العرش ولا الكرسي ولا السماء والأرض، ولا الملائكة، ولا الانس ولا الجنّ ... آليت بعزتي أنّه لا يأتيني أحد بمثقال حبّة من خردل من بغض أحدهم إلّا أدخلته ناري ولا أُبالي ...». والروايات فيه كثيرة منتشرة.

إذا تقرر ذلك فاعلم: أنّه لا منافاة بين هذه الآيات والروايات أصلاً. بيان ذلك:

أنّ الغرض الأصلي من خلقة الإنسان ـ وإن شئت فاذكر الجنّ أيضاً معه ـ هو الرحمة الرحيمية، سواء فسّرناها بتكامل النفس بالملكات الحميدة، أو بالثواب الأُخروي، كما دلت عليها الآية الأُولى، وصحيحة أبي عبيدة الحذّاء وغيرها، وهذه الرحمة حيث لم يمكن إيصالها إليها من دون معرفة الله تعالى وإقرارهم بوجوده وصفاته، ومن دون عبادته، والامتثال لأوامره ومناهيه، كلّفهم الله وشرع لهم معالم الزلفى.

وعلى الجملة: تلك الرحمة موقوفة على أمرين طوليّين:

أولهما: جعل التكليف من الله تعالى وإيصاله إلى الناس، وهذا ممّا لابد من فعله على الله تعالى؛ لئلّا يلزم اللغوفي إيجاد الإنسان، ﴿أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثا﴾[٥]، ﴿أيحسب الإنسان أن يُترك سُدى﴾[٦]، وقد فعله الله تعالى.

---

(١) البحار ١٥ / ١٢.

(٢) نفس المصدر / ٢٦.

(٣) منهاج البراعة ٢ / ٩٢.

(٤) العبقات ٢ / ٩٨٣.

(٥)

(٦)

ثانيهما: إتيان المكلّف ما أمر به باختياره لابجبر من الله، وإلّا لبطل التكليف وما يترتب عليه من الرحمة المذكورة، وهذا خلف، ولذا تتخلّف العبادة عن التكليف خارجاً، وإلّا كان التخلّف مستحيلاً؛ لأنّ الله هو القاهر الغالب على أمره.

ثم اعلم: أنّ المراد بالعبادة الموقوف عليها الرحمة هو الإيمان والأعمال معاً، فإنّ المعرفة أفضل أنحاء العبادة، فلا حاجة إدخالها في سلسلة الغايات إلى دليل خاصّ، على أن الحديث القدسي المتقدم مجهول سنداً، بل ذكر المحدّث الفيض بأنّه من مجعولات الصوفية[١]، وما اشتهر من تفسير «ليعبدون» بـ«ليعرفون» بلا مدرك، فلم يبقَ إلّا رواية سلمة بن عطاء المتقدمة، وهي من حيث السند ضعيفة إلى الغاية، والصحيح ما ذكرنا.

فإن قلت: بناءً على هذا تكون المعرفة والعمل في مرتبة واحدة، مع أنّه لاشك في تقدمها عليه.

قلت: تقدمها عليه خارجاً لا ينافي تقارنهما لحاظاً وغرضاً، بل بعض مراتب المعرفة متأخر عن العمل ومترتب عليه، كما يشهد له الاعتبار والآثار، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿فاعبد ربك حتي يأتيك اليقين﴾[٢] بناءً على أنّ المراد باليقين هو بعض مراتب المعرفة دون الموت، لكنّ هذه المرتبة منها خارجة عن سلسلة الغايات، بل الغاية هي المعرفة بمقدار خاص نبيّنه إن شاء الله في مباحث المعاد، وهي التي قلنا: إنّها ملحوظة مستقلة، لا آلة إلى العمل وإن كانت شرطاً لصحته وقبوله، فافهم.

ثم إنّ إيصال التكليف إلى المكلفين وحملهم على الرشاد والسداد حيث كان وظيفة النبي والإمام فصارا من العلل الغائية لخلقة الإنس والجنّ؛ إذ لولاهما لَما وصل التكليف إليهم وإن لم يقدروا على العبادة فلم يتيسر لهم التكامل والرحمة الرحيمية، فتكون خلقتهم لغواً، وهذا خلف، وهذا معنى أنّه لولاهما لَما خلق الخلق.

وقد ورد عن الأئمة عليهم السلام: «لولانا ما عبدالله، ولولانا ما عرف الله»[٣]، و«إنّ الحجة لا تقوم لله على خلقه إلّا بإمام»[٤]. والروايات في ذلك كثيرة، ويؤيده: ما روته العامة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله

---

(١) رأيت ذلك في بعض رسائله في سالف الزمان، بل أنكره جملة من علماء العامة أيضاً. لاحظ هامش إحقاق الحقّ ١ / ٤٣١.

(٢)

(٣) أُصول الكافي ١ / ١٩٣.

(٤) نفس المصدر / ١٧٧ ولاحظ المجلد السابع من البحار.

«إنّ أهل بيتي أمان لأُمّتي»[١].

فالمتحصل: أنّ مدخلية النبي الأكرم والأئمة عليهم السلام إنّما هي في العلة الغائية من الناحية التشريعية فقط، دون العلة الفاعلية، ولو بإذن الله حتى على نحو غير الاستقلال، على ما سندرسه في مسائل المقصد السابع ـ وهو مبحث الإمامة ـ إن شاءالله.

وأمّا الغرض الخامس فهو بظاهره يؤيد القول الثالث فلا بد من توجيهه؛ لما سبق من بطلان القول المذكور.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد بإظهار الحكمة وإمضاء التدبير هو إيصال الرحمة إلى المكلّفين، والأمر ـ بعد ضعف سند الخبرين المذكورين ـ سهل.

المقام الثاني: في تعيين الغرض من خلقة سائر الأشياء، فنقول: أمّا ما في الأرض فخلق لأجل الإنسان، لقوله تعالى: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[٢]، وكذا بناء السماء والمطر، لقوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً﴾[٣].

وأمّا الأشياء بأسرها فالغرض من إيجادها غير معلوم لنا. نعم، في الحديث القدسي: «يا إنسان، خلقت الأشياء لأجلك، وخلقتك لأجلي»، لكنه مع كونه خبراً واحداً لا سند له فلاعبرة به. وكأن بعض الناس أرادوا أن يخبروا عن اللّه كذباً باسم الحديث القدسي. ولابدّ للمحقّقين من عدم قبول الأحاديث المسمّاة بالقدسية، إلّا بسند صحيح عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أو أوصيائه حتى لا يكونوا من المفترين على اللّه، وكثير من الكُتّاب والمبلغين لا علم لهم بالرجال ووثاقة الرواة.

وفي رواية ابن عباس، عن أميرالمؤمنين عليه السلام، عن قول الله عزوجل لنبيه صلى الله عليه وآله: «وعزتي وجلالي لولاك ما خلقت الأفلاك»[٤]. وفي حديث الكساء المعروف وزيارة الجامعة وبعض

---

(١) الصواعق المحرقة لابن حجر / ١٨٥.

(٢)

(٣)

(٤) البحار ١٥ / ٢٨، قلت: هذه الجملة معروفة مشهورة في الألسنة، وإنني ـ رغم جهدي ـ لم أجدها إلّا في هذه الرواية الضعيفة سنداً وذكر بعض محدثي العامة: أنّ الرواية لم ترد بهذا اللفظ، بل الوارد «لولاك ما خلقت الجنة»، و«لولاك ما خلقت النار»، وعند بعضهم: «لولاك لما خلقت الدنيا»، لاحظ هامش إحقاق الحقّ ١ / ٤٣٠. وعلى كل، ليست هي واردة من طريقنا وإنّما نقله بعض اساتذة الشهيد الثاني من العامّة، ونقلها المجلسي في بحاره، واصبح الأفلاك، اليوم موهومة غير موجودة، وهي مدارات السيارات.

الروايات المتقدمة في المقام الأول وغيرها شواهد على علّية النبي وآله عليهم السلام للأشياء ومدخليتهم في العلة الغائية، والله العالم.

المسألة الخامسة: في دفع ما يورد على هذه القاعدة، وهو أُمور:

الأول: أنّ الغاية من خلق الإنسان هي الرحمة الموقوفة على المعرفة والعبادة كما سبق، فالذين لا يمكنهم تحصيل المعرفة والعبادة كالمجانين والقاصرين والأطفال، أو لا يجب عليهم تحصيلهما كالمراهق يلزم أن لا غرض لله من خلقتهم، فتكون لغواً، تعالى عن ذلك.

وجوابه: أنّ الغرض المذكور نوعي لا شخصي، فالمخلوق له نوع الإنسان ومجموعه، لاتمام أفراده[1] والذي لايصح تكليفه، أو لم يكلّف شرعاً وإن صح عقلاً، له غرض آخر لا نعلمه.

أو نقول: إنّ الغرض منهم أيضاً هو الرحمة الموقوفة على العبادة والتكليف، لكنّ تكليفهم في الآخرة، لا في الدنيا، كما نصّت عليه الروايات: منها صحيحة زرارة[2]، قال الباقر عليه السلام فيها: «إنّه إذا كان يوم القيامة أُتي بالأطفال، والشيخ الكبير الذي قد أدرك السن «النبي خ» ولم يعقل من الكبر والخرف، والذي مات في الفترة بين النبيين، والمجنون، والأبله الذي لا يعقل، فكل واحد يحتج على الله عزوجل، فيبعث الله تعالى إليهم ملكاً من الملائكة ويؤجّج ناراً، فيقول: إنّ ربكم يأمركم أن تثبوا فيها، فمن وثب فيها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن عصاه سيق إلى النار».

أقول: في رواية أُخرى لزرارة زِيدَ «الأصم والأبكم».

وأمّا ما عن جمع من المتكلمين من إنكار التكليف في القيامة بحجة أنّ الآخرة دار الجزاء والمكافأة لا دار التكليف فهو خطأ؛ لأنّ الجزاء في الجنة والنار، وهذا التكليف في المواقف السابقة عليهما، وللبحث صلة تمرّ عليك في بعض القواعد الآتية إن شاء الله.

الثاني: قد تقرر أنّ الغرض الأقصى هو الرحمة الرحيمية، وحيث إنّها لا تتيسّر من دون العبادة فكلّف الله الناس بها.

لكن يرد عليه: أنّها غير موقوفة على العبادة، فإنّ العبد بأعماله لايستحق ثواباً على الله تعالى، كما سيأتي بحثه في محله إن شاء الله، ولو سلّمناه نقول بكفاية الإيمان الصحيح لحصول الرحمة المذكورة به من دون انضمام الأعمال الجوارحية معه، كما تدل عليه قطعية العفو، والشفاعة، وقبول التوبة في حق العصاة، ومن ترك وظائفه الفرعية، قال الله تعالى: ﴿إنّ الله

---

(١) وهذا البحث يجري في الحيوان والنبات والثمار والأشجار فإن كثيراً من أفرادها يتلف قبل بلوغها إلى الهدف المقصود منهم.

(٢) البحار ٥ / ٢٩٠.

لايغفر أن يُشرَك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[١]، وقال: ﴿إنّ الله يغفر الذنوب جميعاً﴾[٢]، وقال: ﴿مَن ذا الذي يشفع عنده إلّا بإذنه﴾[٣]، وقال: ﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده﴾[٤].

أقول: عدم الاستحقاق للثواب على الأعمال الصالحة إنّما هو بنظر العقل فقط، وأمّا من جهة الشرع فاستحقاقه عليها ضروري، على أنّ المراد بالرحمة ليس هو الثواب، بل تكامل المكلفين، كما سيأتي بحثه، وهذا لابد في حصوله من وساطة أعمال العبد الاختيارية، ولا يمكن من دونها، كما لايخفى، فالإشكال الأول ساقط.

ثم إنّ الإيمان وإن يستأهل العبد به للدخول في الجنة والخلود فيها من جهة العفو أو التوبة أو الشفاعة إلّا أنّه لا يبلغ في المرتبة والكمال بمن أتي بالعبادات على وجهها، كما لايخفى على الناظر في قواعد العدلية، فلا مجال للإشكال الثاني أيضاً، فإنّ الرحمة الرحيمية في حقّ العامل أكمل منها في حقّ التائب والمعفوّ عنه والمشفَّع له، فافهم.

روي عن مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام كما عن الاحتجاج[٥]: «إنّ الله تبارك وتعالى لمّا خلق خلقه أراد يكونوا على آداب رفيعة، وأخلاق شريفة، فعلم أنّهم لم يكونوا كذلك إلّا بأن يعرّفهم مالهم وما عليهم، والتعريف لا يكون إلّا بالأمر والنهي، والأمر والنهي لا يجتمعان إلّا بالوعد والوعيد، والوعد لا يكون إلّا بالترغيب، والوعيد لايكون إلّا بالترهيب، والترغيب لايكون إلّا بما تشتهيه أنفسهم وتلذّه أعينهم، والترهيب لا يكون إلّا بضدّ ذلك...» إلى آخره.

ومع الغضّ عن الجميع نقول: إنّ التوقف المذكور في المقام تعبّدي لا عقلي.

الثالث: أنّ توسّط النبي وأوصيائه صلّى الله عليه وآله في إيصال التكليف إنّما هو بالنسبة إلى هذه الأُمّة دون غيرها، فكيف صاروا علّة غائية لجميع الخلق أو جميع الناس؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى: أنّ جميع الأنبياء عليهم السلام واسطة في التكليف، فما معنى التخصيص؟

أقول: وجوابه أولاً: أنّ أُمة النبي الخاتم صلّى الله عليه وآله لعلهم أكثر عدداً وأطول زماناً من بقية الأُمم، بحيث لولا هذه الأُمّة لمّا كانت عبادة تلك الأُمم ـ لقلّتها من كل جهة ـ مقصودة وعلة غائية للإيجاد، وحيث إن النبي الخاتم وأوصياءه صلّى الله عليه وآله علل غائية لهذه الأُمة ـ كما مرّ ـ فصاروا عللاً

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥) البحار ٥ / ٣١٦.

غائية لجميع الأُمم، ولعلّ هذا هو السرّ في أخذ الاعتراف بنبوه نبينا وولاية أوصيائه من الأنبياء الماضين عليهم السلام، كما في بعض الأخبار.

وثانياً: أنّه لولا عبادة محمد وآله صلى الله عليه وآله لم تكن عبادة غيرهم بمثابة تصير مستوجبة للرحمة المذكورة المقتضية لخلقة المكلفين؛ وذلك لكمال عباداتهم صلى الله عليه وآله كمّاً وكيفاً، كما تدل عليه الروايات، ولعلّ هذا هو السرّ في اشتراط قبول ولايتهم في قبول الأعمال من الناس، كما يمرّ عليك دليله في موطنه المناسب له إن شاء الله.

وأمّا الروايات المذكورة غير المعتبرة سنداً، فهي كثيرة وإليك بعضها:

رواية ابن يزيد الجعفي عن الصادق عليه السلام ... وقلت ... : أين كنتم قبل أن يخلق الله سماءً مبنية وأرضاً مدحية أو ظلمة أو نوراً؟ قال: «كنا أشباح نور حول العرش نسبّح الله قبل أن يخلق آدم عليه السلام بخمسة عشر ألف عام ...» إلى آخره.

ورواية أبي ذرّ، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يقول: «خُلقت أنا وعلي بن أبي طالب من نور واحد، نسبّح الله يمنة العرش قبل أن خلق آدم بألفي عام...» إلى آخره[١].

وفي بعض الروايات: «قبل ... بأربع مئة ألف سنة» و«أربع وعشرين ألف سنة». والجمع بين الروايات لرفع اختلافها بحث آخر، لكنّ الغرض هو إثبات كثرة عباداتهم في تلك العوالم، بل وفي هذا العالم، لأنّ عبادة الأعلم الأعرف أكمل من عبادة غيره، ولاشك أنّ نبيّنا واوصياؤه أعلم من غيرهم حتى الأنبياء سلام الله عليهم أجمعين، كما ستعرف دليله في مبحثه إن شاءالله.

وثالثاً: أنّ النبي صلى الله عليه وآله كما هو رسول إلى أُمته كذلك روحه الطاهرة مرسلة إلى أرواح الأنبياء، فهو واسطة بين الله وتمام خلقه، والدليل عليه: خبر المفضل[٢]، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «يا مفضل، أما علمت أنّ الله تبارك وتعالى بعث رسول الله ـ وهو روح ـ إلى الأنبياء ـ وهم أرواح ـ قبل الخلق بألفي عام؟»، قلت: بلى، قال: «أما علمت أنّه دعاهم إلى توحيد الله وطاعته واتّباع أمره ووعدهم الجنة على ذلك...» إلى آخره. وهذا الوجه مجرّد احتمال لضعف الخبر المذكور سنداً.

ولعله المراد بقوله صلى الله عليه وآله كما اشتهر: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».

ورابعاً: أنّ ذكر أسمائهم من باب المثال، والمراد الواقعي أنّه لولا الأنبياء والأوصياء لما خلق الله الخلق، لكنّه احتمال محض، بل تصحيحه غير ممكن بالقياس إلى الروايات الدالة على أنّ الرسول الخاتم وخلفاءه عليهم السلام علل غائية. فلاحظ والله العالم.

---

(١) لاحظ الجزء الخامس عشر من البحار، والروايات كثيرة جداً.

(٢) نفس المصدر ١٥ / ١٤.

الرابع: لِمَ لا يكفي علمه أزلاً بطاعة المطيعين ومعصية العاصين في إيصال الرحمة والنقمة؟

أقول: إن كان المراد بالرحمة هو تكامل المكلف في صفاته النفسانية بمزاولة الأفعال الاختيارية فعدم كفاية علمه تعالى بالطاعة والمعصية لإيصالها واضح. وإن كان المراد بها هو الثواب والعقاب فجوابه: أنّ فعلية الثواب والعقاب مترتبة على فعلية القرب والبعد من الله تعالى، وهي تابعة لفعلية الشقاوة والسعادة المتوقفة على فعلية الإطاعة والمعصية المتفرعة على فعلية الأمر والنهي، فتدبّر.

الخامس: أنّ الثواب يمكن بتوسّط الأعمال اليسيرة دون مثل هذه التكاليف الشاقّة؛ إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً مساوياً لها، ألا ترى أنّ في التلفّظ بكلمة «الشهادة» من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة؟ وما يروى من أنّ أفضل الأعمال أحمزها ـ أي أشقّها ـ فذلك عند التساوي في المصالح، فلا ينافي أن يكون الأخفّ أكثر ثواباً إذا كان أكثر مصلحة[1].

أقول: وهذا التلفيق عجيب، الملفّق سلّم تبعية الثواب للأكثر مصلحة، ومع ذلك يدّعي إمكان الثواب الكثير بتوسّط الأعمال اليسيرة! وهل له دليل على أنّ كل عملٍ سهل أكثر مصلحة من كل عمل شاقٍّ!؟

لا يقال: الثواب والعقاب إنّما يدوران مدار الانقياد والتجرّي فقط دون ترك المصالح وارتكاب المفاسد الواقعيتين، كما حقق في أُصول الفقه.

فإنّه يقال: نعم، لكن للانقياد والتجرّي مراتب قوة وضعفاً يتفاوت الثواب والعقاب بلحاظها قلة وكثرة، ولاريب أنّ أهمية المصلحة أو المفسدة ممّا يوجب مزيد عناية الآمر والناهي واهتمامه للبعث أو الزجر، ومن البديهي أنّ هذا الاهتمام يقوّي مرتبة التجرّي والانقياد فيتفاوت الجزاء أيضاً، فافهم فإنّه دقيق.

السادس: تكليف الكفّار، والإشكال فيه من جهتين:

الأُولى: أنّه لاغرض له تعالى فيه؛ لأنّ الغرض المتصور هو كونه وسيلة وذريعة إلى الرحمة[2]، والمفروض أنّ الله تبارك وتعالى يعلم أزلاً بعدم ترتبها عليه، وإن كان بسوء اختيار المكلف نفسه.

---

(١) ذكره في المواقف وشرحها ٣ / ١٦٥.

(٢) كما سبق. ثم إنّ هذا التوسل عقلي إن فسّرنا الرحمة بتحلّي النفس بالملكات النفسية، وتعبّدي إن فسّرناها بالثواب، فإنّ إعطاءه ابتداءً ممكن كما سيمر عليك في محله.

الثانية: أنّه ضرر على الكافر فإنّه يستوجب دخوله النار ولو بتوسط اختياره.

وجوابه: أنّ عدم ترتب الغاية بسوء اختيار المكلف شيء، وتعلّل فعله بها شيء آخر.

فإنّا نقول: الغرض من التكليف هو جعل المكلف في معرض تحصيل الرحمة وتمكّنه من اكتسابها، وهذا الغرض مترتب على التكليف، ولا يمكن انفكاكه عنه، فعدم استفادة المكلف منه وإلقاء نفسه في التهلكة ـ بمحض اختياره ـ لا يضرّ بتشريع التكليف.

وحق الجواب وأحسنه: أنّ التكليف ذو مصلحة مهمة يستوجب تكامل النفوس وراحة البال، والخلود في دار النعيم، كما هو واضح، والله سبحانه يعلم أزلاً أنّ كثيراً من المكلفين يستوفونها بامتثالهم تلك التكاليف، وكثير منهم لا يستوفونها؛ لتمرّدهم عن الطاعة اختياراً، قال الله تعالى: ﴿فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة﴾(١).

هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى أنّ التفكيك في التكليف واختصاصه بالمؤمنين والمتّقين غير ممكن، فإنّ الله سبحانه وتعالى إذا قال: «إنّ من يقبل التكليف ويريد الإيمان والعمل الصالح فهو مكلف، وأمّا من لا يريده ولا يقبله فلا اكلّفه». يسقط التكليف والتشريع عن النفوذ رأسا، إذ لا يقلده إلّا الأوحدي من الناس ـ إن وجد ـ فبهذا القول قد فوّت التكامل والثواب على كثير ممن كانوا يؤمنون في فرض كون التكليف عاماً شاملاً، وهذا واضح إن شاء الله، فافهم واغتنم.

السادس: خلق الكافر، فإنّ الغاية المقررة من إيجاد الإنسان ـ وهي الرحمة ـ لا تترتب عليه، وهذا معلوم لله تعالى أزلاً، وما ذكرناه من الجواب المتقدم لا يجري هنا؛ لإمكان التفكيك في الخلق والتكوين.

وأُجيب عنه(٢): بأنّ تفاوت الماهيات الجنسية والنوعية والصنفية والشخصية في أنفسها ولوازمها بنفس ذواتها، لا بجعل جاعل وتأثير مؤثّر، فمنهم شقي ومنهم سعيد بنفس ذاته وما هويته، وحيث كانت الماهيات موجودة في العلوّ الأزلي وطلب بلسان حال استعدادها الدخول في دار الوجود، وكان الواهب الجواد فيّاضاً بذاته غنياً بنفسه، فيجب عليه إفاضة الوجود، ويمتنع عليه الإمساك عن الجود، وحيث الجود بمقدار قبول القابل وعلى طبق حال السائل كانت الإفاضة عدلاً وصواباً؛ إذ الشيء لا ينافي مقتضاء، فإفاضة الوجود على الماهيات كائنة ما كانت إفاضة على ما يلائم الشيء، حيث إنّ الشيء يلائم ذاته، وذاتياته ولوازمه وقياسه بإجابة السفيه قياس باطل، إذ السفيه ربما يطلب ما ينافي ذاته، فإجابته خلاف الحكمة، بخلاف إجابة الماهيات فإنّه لا اقتضاء وراء الذات والذاتيات، فالاعتراض إن كان بالإضافة إلى مرتبة

---

(١) الأعراف / ٢٨.

(٢) لاحظ تفصيله في نهاية الدراية ١ / ١٨١ و ١٨٢، والظاهر أنّه مذهب كثير من الفلاسفة.

الذات والماهية فهو باطل بأنّ الشقي شقي في حدّ ذاته، والسعيد سعيد كذلك ... والذاتي لا يعلَّل إلّا بنفس ذاته، وإن كان بالإضافة إلى الوجود فهو فاسد؛ لما عرفت من أنّ إفاضة الوجود على وفق قبول القوابل عدل وصواب.

أقول: هذا ملخّص الجواب مع حذف مقدماته، وهو كما ترى لايمكن الركون إليه بوجه.

فالصحيح أن يقال: إنّ الإنسان ما أُوتي من العلم إلّا قليلاً، إنّ الله سبحانه هو الأعلم بفعله وغرضه، فنحن وإن لانعلم الغرض من إيجاد الكافر غير أنّا نعلم أنّه حكيم لا يفعل القبيح، وأنّه عادل لا عبث في أمره. ثمّ ان هذا الاشكال يجري في حقّ غير المكلين كالأطفال والمجانيين و... وقد مرّ الجواب عنه سابقاً.

السابع: العقاب والعذاب، إذ لا داعي له بعد استحالة التشفّي عليه تعالى، وعدم تعقّل افتقاره إليه، فهذا ضرر محض للعبد لا يرجع نفعه إلى أحد، ولا سيما الخلود في النار.

وأجيب عنه أولاً: بأنّ التعذيب من باب التخويف والإيفاء بالوعيد الواجبين في الحكمة الإلهية فإنّ إخلاف الميعاد منافٍ للحكمة، وموجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد والتخويف على ترك التكاليف المستلزم لوقوع المكلف في المفسدة أو ترك المصلحة.

أقول: وفيه نظر: أمّا أولاً فلأجل أنّ التخويف المستلزم لدخول المكلف في النار الموقدة التي تطّلع على الأفئدة أبداً أو مؤقّتاً من ترك تكامل النفس بامتثال التكاليف الشرعية غير معقول، ألا ترى أنّ أحداً من العقلاء لا يحسن أن يقول قائل لمن هو دونه: اشرب هذا الماء البارد لئلّا تبقى عطشاناً وإن لم تشرب أقصّ لسانك؟

وثانياً: أنّ خلاف الوعيد في القيامة تفضلاً على حال العبد ليس بقبيح.

وأُجيب عنه ثانياً: بأنّ مصلحة التخويف العام إنّما هي لأجل حفظ النظام الذي لا أتمَّ منه نظام.

أقول: وهذا أحسن من الجواب الأول؛ إذ علة التخويف المذكور ليست مجرد حفظ العبد عن الوقوع في المفسدة ـ وإن كان من الفوائد أحياناً ـ حتى يقال بأنّه لا يقاوم مفسدة الوقوع في العذاب الدائم، بل حفظ النظام الذي لا يزاحمه شيءٌ أبداً. ثم قال هذا المجيب: ومن هنا اتّضح سرّ التكليف والتخويف مع القطع بعد التأثير، حيث إنّ المقدمة وإن كان شأنها إمكان التوصّل بها، لكنّ إيجادها مع القطع بعدم الموصلية لغو جزماً وإن لم يسقط عن المقدمية، إلّا أنّه بعد ما عرفت أنّ الداعي الحقيقي هو حفظ النظام وهو مترتب على عموم التخويف والإلزام فلا مجال للإشكال.

أقول: وفيه: أنّ جعل الجزاء المذكور ـ وهو الخلود في النار كما في حقّ الكفّار وهم أكثر

أفراد هذا النوع، أو المكث مؤقتاً كما في حقّ غيرهم ـ لحفظ النظام الاجتماعي المؤقت ممّا لايقبله عاقل كما تقدم، على أنّ إنفاذه في القيامة ممّا لاداعي إليه؛ لانقضاء النظام المذكور بفناء الدنيا وحلول الآخرة. هذا، مع أنّ حفظ النظام الاجتماعي غير موقوف على هذا المقدار من العذاب الشديد، بل يكفيه ما هو أقلّ منه وأخفّ بمراتب، كما يشاهد في أنظمة الدول الكافرة الحاضرة، فتبصّر. وأمّا سرّ التكليف العام مع القطع بعدم التأثير فقد مرّ منّا جوابه.

وأجيب ثالثاً: بأنّ جعل التخويف في العاجلة وإجراءه في الآجلة ليس له غرض سوى ذاته تعالى، فإنّه تعالى غاية الغايات.

وبكلمةٍ أوضح بياناً: معروفية ذاته بتمام أسمائه هي الغاية لجميع أفعاله التي هي أنواع تجلّياته وظهوراته، فظهور اسم الهادي والمرشد والدليل هو المقتضي لجعل الأحكام، وتأكيد الدعوة بحكمته وعنايته هو المقتضي لجعل العقاب، وكونه عادلاً وشديد العقاب هو المقتضي لإجراء العقاب، ذكره بعض أعاظم العلماء. وقيل: إنّه مذهب جماعة من الصوفية.

أقول: قد عرفت تحتّم تبعية أفعاله للغرض، وأمّا هذا المسلك فسوف نفنّده في القاعدة الآتية إن شاء الله.

ورابعاً: بأنّ المخالفة والعصيان يقتضي استحقاق العقاب عقلاً، إذ هي هتك لحرمة المولى، وخروج معه عن رسوم العبودية ومقتضيات الرقّية، وهو ظلم خصوصاً على مولى الموالي، فالعقل هو المخوف على المخالفة، واختيار العقاب فيما لا مانع منه من توبة أو شفاعة مثلاً ممّا تقضية الحكمة الإلهية.

أقول: لاشك أنّ مخالفة المولى ممّا يوجب استحقاق العقاب ـ في الجملة ـ عقلاً، لكنّ الكلام في إنفاذه يوم القيامة من قِبل الغني الرحيم، فإنّ العفو في غير موارد حقوق الناس أولى بلا ريب، فما هو الموجب لإجرائه وإنفاذه؟ والحال أن كونه عادلاً وشديد العقاب، لا يسلب اختياره.

ثم إنّ هنا وجوهاً أُخر ذكرها المحدّث الحرّ العاملي﵀ في رسالته المؤلّفة لذلك، لكنّها بأسرها غير قابلة للاعتماد عليها(١).

وأمّا الخلود فقد ورد سرّه في رواية أبي هاشم(٢)، قال: سألت أبا عبدالله﵇ عن الخلود في الجنة والنار؟ فقال: «إنّما خلد أهل النار في النار لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنّما خلد أهل الجنة في الجنة لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا لو بقوا أن يطيعوا الله أبداً

---

(١) لاحظ مصابيح الأنوار / ٣١٨.

(٢) البحار ٨ / ٣٤٧.

ما بقوا، فبالنيات تخلّد هؤلاء وهؤلاء»، ثم تلا قوله تعالى: ﴿قل كلّ يعمل على شاكلته﴾[١] قال: «على نيّته».

أقول: لكنّ حرمة نية الحرام ممّا اختلف فيه الأنظار لاختلاف الآيات والأخبار، وتحرير المسألة في محلّها. والرواية المذكورة غير معتبرة سنداً، ومع ذلك لا تدفع الاشكال أيضاً.

ويمكن أن يقال: إنّ استعظام الخلود إنّما هو لأجل الرقّة والعاطفة الكائنتين فينا، فلا ربط له بالواقع وحقيقة الحال. هذا كلّه إذا لم نقل بتجسّم الأعمال، وإلّا فإشكال العقاب ساقط من رأس، فإنّه لامعاقب خارجي هنا، بل تلك الآلام ﴿إنّما هي أعمالكم ترد عليكم﴾[٢]، ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[٣]، فالفاعل لايرى غير عمله الذي عمله، ﴿وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾[٤]، وسيأتي الكلام حول هذا البحث في القاعدة الآتية إن شاء الله.

هذا، ولكنّ الصحيح أن يقال: إنّ العقل البشري ضعيف الإدراك، ناقص الاستعداد، محدود السلطان، فلا إحاطة له بدقائق الأمور الممكنة الجلية فضلاً عن أسرار أفعال الواجب الخفية، فلابد من الاقتصار على الإذعان الإجمالي، وأنّه لا يفعل إلّا لغرض حسن من مصلحة أو ترك مفسدة، كما مرَّ برهانه سابقاً، والجهل به في مورد لا يضرّ بأصل الكبرى، كما لايخفى.

---

(١)

(٢) وهي رواية نقلها صاحب الأسفار، وببالي إني رأيت هذه الجملة في رواية مذكورة في كتب الأحاديث ونسيت اسم الكتاب، لكن سندها غير معتبرة.

(٣)

(٤)

القاعدة الخامسة:

في إبطال الجبر والتفويض وتحقيق الأمر بين الأمرين

لاشك في أنّ الممكنات بأسرها منتهية إلى الواجب القديم ولو بوسائط، وفي أنّ الأجسام والأعراض ـ سوى الأفعال الاختيارية ـ صادرة عنه تعالى ابتداءً، كما عليه المتكلمون قاطبة، وإنّما المهمّ هو معرفة كيفية الأفعال الصادرة عن بعض الممكنات بالاختيار والإرادة واستنادها إلى الواجب الوجود، فإنّها أمر عجيب وسرّ غريب قد تبلد فيه الأفهام وتزلّ الاقدام، وقلّ من أصاب الحق وفاز بالمرام! فإنّ البرهان قائم ـ قياماً قطعياً أو ضرورياً ـ على أنّه لا موجود إلّا ويجب فيه تأثير الواجب، والعيان حاكم بأنّ الأفعال الاختيارية صادرة بإرادة الفاعل ومحض قصده، والبرهان أيضاً يساعده كما سيأتي، والجمع بين الأمرين أوجب بلبلةً في عِلمَي الكلام والفلسفة، بل المسألة ـ كما قيل ـ نشأت منذ نشأة الفلاسفة الأغريقيّين قبل الإسلام.

وممّا يوجب مزيد الاهتمام بهذه المسألة أنّها ليست من البحوث العلمية فقط، بل لها ارتباط قوي وتأثير مستقيم في النظام الاجتماعي والناموس الأخلاقي، فإنّ القول بالجبر وسلب الاختيار عن الإنسان ـ مثلاً ـ يبرئ المجرم من المسؤولية أمام المجتمع، ولا يرى لسعيه نحو التكامل النفسي والمادي أثراً أبداً، فإنّ التدبير محكوم عليه للتقدير، والإنسان عنده كالسكّين في يد القصاب، فهذا القول يبررٌ جميع الجنايات بلا شرط وقيد.

فلابد للعاقل من تحقيق المقام واتّباع الحق، فإنّ الحقّ أحقّ أن يُتّبع، وها نحن نفصل لك المسألة في طَيِّ مقالات بعون الله وتسديده:

المقالة الأُولى:

في مسلك التفويض

قالت المفوّضة: إنّ الله أوجد العباد، وأقدرهم على تلك الأفعال، وفوّض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق قدرتهم وإرادتهم. وقالوا: إنّ الله تعالى أراد منهم الإيمان والطاعة، وكره منهم الكفر والمعصية. وقالوا: وعلى ضوء ذلك تتّضح أُمور: ١ ـ صحة التكليف والوعد والوعيد. ٢ ـ استحقاق الثواب والعقاب. ٣ ـ تنزيه الله عن إيجاد القبائح

والشرور من أنواع الكفر والمعاصي والمساوئ، إذ الجبر لا يُجامَع مع شيء من هذه الأُمور كما لا يخفى، فكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة دليل قطعي وكاشف إنّي من اختيار العبد.

هذا، مع أنّ الضرورة قائمة على تحقق الاختيار واستناد أفعالنا إلينا، وتأثير إرادتنا فيها، أترى أنّ نزولنا من السطح على الدراجة مع سقوطنا منه قهراً على حدٍّ سواء، أو أنّ حركة اليد المرتعشة مع حركة يد الكاتب لا تفرقان؟ هكذا نقل عن المفوّضة، وهم أكثر المعتزلة أو جميعهم كما يظهر للمراجع إلى كتب هذا الفن.

أقول: ما ذكروه من الوجوه الثلاثة ودعوى الضرورة من الأُمور القطعية الواضحة التي لا يمكن لعاقل أن يتوقف في صحتها، بل هي ضروري الإذعان، ومن يجحده فإنّما يجحده باللسان، لكن نتيجتها ليست استقلال العبد في أفعاله كما تخيّلوه، وإنّما هي تبطل الجبر وحده، ولا دلالة لها ـ ولو دلالة ضعيفة ـ على استغناء العبد عن خالقه في حركاته وسكناته، وستعرف أنّ الحق المطابق للعقل والنقل هو الأمر بين الأمرين، لا الجبر ولا التفويض.

هذا من ناحية استدلالهم، وأمّا من ناحية الدعوى نفسها فهي مزيّفة بوجهين:

الأول: افتقار الممكن في جميع شؤونه إلى الواجب بقاءً كما في حدوثه، وقد مرّ برهانه القطعي في بيان خواص الممكن في الجزء الأول، وهذا المذهب يستلزم استغناءه عن الواجب بقاءً في صفاته وأفعاله فلا ريب في فساده.

الثاني: بطلان مذهب المجوس ورداءته باتفاق من المسلمين؛ وذلك لأنّ القول باستقلال المكلف وغيره بأفعاله أردأ وأشنع من قول المجوس، فإنّهم قالوا بمبدأين فقط: (يزدان، وأهرِمَن)، وهؤلاء قالوا بمبادئ كثيرة حسب تعدد أفراد الإنسان والحيوان والجنّ وغيرهم، بل لا شبهة أنّ هذا المذهب ـ أي جعل أفراد الناس وغيرهم خالقين لأفعالهم ومستقلين بآثارهم ـ أقبح من مذهب من جعل الأصنام أو الكواكب شفعاء عندالله.

تنبيه:

هذا كله على تقدير إرادتهم من استقلال الإنسان ـ مثلاً ـ بأفعاله هو عدم احتياجه فيها إلى الواجب، وأمّا إذا زعموا عدم قدرة الله تعالى على أفعالهم فالخطب أفضح وأقبح، بل لعلّ بطلانه حينئذٍ يكون ضرورياً في دين الإسلام، فإنّ أفعال الإنسان ممكنة، والله قادر على كل ممكن، والمظنون بدواً أنّهم نفوا الحاجة إلى الواجب، لا المقدورية له، فإنّ نفي الاحتياج يكفي لإثبات مذهبهم في هذا المقام، ولا حاجة إلى إنكار قدرة الله على أفعالنا، وإنّي ـ لحدّ الآن ـ لم أفز على عبارة اعتزاليٍّ دلت على إنكارها، لكنّ الظاهر من جملة من كلمات الباحثين أنّهم ـ أي المعتزلة ـ ينكرون كون الأفعال المذكورة مقدورة لله تعالى.

ففي الفصول: أنّ أكثر المعتزلة قالوا: إذا شاؤوا فعلوا، سواء شاء الله أو شاء عدمه ولو مشيئة جازمة!

وفي شرح المنظومة[١] غرّر في عموم قدرته تعالى لكلّ شيء. خلافاً للثنوية والمعتزلة، وكذا في غيرهما.

أقول: وهذا منهم عجيب، ويمكن أن يكون مرادهم من نفي القدرة هي القدرة المؤثّرة ليرجع إلى نفي الحاجة، كما يظهر من عبارة الشهيد القاضي ﷺ في إحقاق الحق[٢]، قال: أمّا أولاً فلأنّ شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات لم يثبت عند المعتزلة، فإنّهم يخصصون خلق الأجسام بقدرة الله تعالى، وأفعال العباد بقدرتهم... إلى آخره. فالجميع مقدور له تعالى، إلاّ أنّ قدرته لم تؤثّر في خلق الأفعال عندهم. لكن في شرح المواقف[٣]: لاتكون القدرة عندهم ـأي المعتزلة ـ إلاّ مؤثّرة، ولذا نقل عنهم القول، بامتناع كون مقدور بين القادرين للتمانع، ويظهر من أخبارنا أيضاً أنّ التفويض إنكار لقدرته تعالى، وسيأتي سردها، والله العالم.

وكيفما كان أنّ التفويض المذكور باطل قطعاً عقلاً ونقلاً، لا أعلم أحداً من الإمامية قال به، بل استفاضت أو تواترت الأخبار من الأئمة عليهم السلام في بطلانه، كما سيأتي ذكرها:

قال الصادق عليه السلام[٤]: «لعن الله المعتزلة أرادت أن توحّد فألحدت، ورامت أن ترفع التشبيه فأثبتت».

وعن الفقه الرضوي[٥] عن العالم عليه السلام: «مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله عزوجل بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه».

وكلتا الروايتين مرسلتان، فما في بعض الكتب من نسبة متابعة الإمامية للمعتزلة في التفويض واستقلال الفاعلية ناشٍ عن طغيان التعصب.

المقالة الثانية:
في مسلك الجبر

نقل عن جهم بن صفوان وأتباعه: أن لا اختيار واقتدار للإنسان بوجه، ولا مؤثر في الوجود

---

(١) شرح المنظومة / ١٧٣.

(٢) ٢ / ٨.

(٣) ٢ / ٢٢٨.

(٤) البحار ٥ / ٨.

(٥) البحار ٥ / ٥٤.

إلّا الله. فأفعال الإنسان وغيره عندهم كحركة السكين في يد القصاب، أو كحركة القلم في يد الكاتب!

وقال ابوالحسن الأشعري ومقلّدوه: إنّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجِد في العبد قدرةً واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما ـ أي للقدرة والاختيار الكائنين في العبد ـ فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد[١].

أقول: امتيازه عن القول الأول بامرين:

الأول: تحقق القدرة والاختيار في العبد المقارن لهما الفعل، لكن بلا تأثير لهما فيه.

الثاني: كون العبد كاسباً لفعله وإن لم يكن الفعل مستنداً إلى إرادته واختياره، لكن الحقّ رجوع هذا القول إلى الأول، وكونهما شيئاً واحداً، فالمجبِّرة هم الجهمية والأشاعرة، فإنّ الأمرين المذكورين ممّا لا محصل له، ولا معنى معقول تحته، بل هو مجرد لقلقة لسان لاغير.

إذ نقول لهم: إذا لم يكن للقدرة والاختيار تأثير وكانت أفعالنا صادرة عن إرادة الله تعالى فقط فما الدليل على وجود هذه القدرة والاختيار؟ ولِمَ خلقهما الله في العبد؟ هل للسخرية والاستهزاء، فالله بريء عن القبيح، أم للإنفاذ وتدبير الشؤون؟ فأنتم تمنعون تأثيرهما في فعل العبد.

فإن قيل: إنّهما ضروريان في الإنسان. نقول: نعم، لكنّ استناد الفعل إليهما أيضاً ضروري وجداني، فقد سقط مذهبكم!

وأمّا الأمر الثاني ـ أعني الكسب ـ فلهم فيه اضطراب عجيب وتقلقل غريب، وكل ما أمعنتَ فيه النظر تجده أقرب شيء إلى الكلام النفساني من حيث الغموض والإبهام! يقولون بأفهواههم مالا تدركه قلوبهم ولا تتصوره عقولهم.

يقول الجرجاني في شرح المواقف في تفسير الكسب عن قبل سيده وقائده الأشعري: والمراد بكسبه (أي العبد) إيّاه (أي الفعل): مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلاًّ له.

أقول: ليس فيه زيادة على التصريح بجبر العبد في فعله وسلب اختياره. ثم لمّا جاء الباقلاني ولاحظ كسب شيخه الأشعري على حالة الانحلال والاضمحلال حاول أن يستصلح فساده ـ وهل يصلح العطار ما أفسده الدهر؟ ـ فقال[٢]: تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد

---

(١) شرح المواقف ٣ / ١١٨، وكذا في شرح القوشجي للتجريد وغيره.

(٢) شرح المواقف ٣ / ١١٩.

بصفته، أعني بكونه طاعة ومعصية، إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى، كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً، فإنّ ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره، وكونه طاعة على الأول، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره.

أقول: وجوابه ظاهر، فإنّ هذه الصفة أمر اعتباري ينتزع من موافقة العمل للأمر الشرعي أو نهيه، ولا معنى لتعلق قدرة العبد به، ولو سلّمنا أنّها موجودة يبطل مذهبهم، إذ ثبت مورد استند موجود خارجي إلى اختيار العبد وقدرته مع أنّهم ينكرونه على المعتزلة!

وأيضاً نقول لهم: إذا جوّزتم استناد هذا الموجود المسمّى بالكسب إلى العبد فلِمَ لا تجوّزون استناد أصل الفعل إلى قدرته وإرادته؟ حيث لافرق بينهما أصلاً، فهل هو إلّا تحكّم بارد؟ فقضاوة هذا القاضي الباقلاني أيضاً لم تكسب للكسب نفعاً كما اعترف بعض الأشعريين أيضاً.

ومن هنا أراح بعضهم نفسه فقال: إنّ هذا الكسب غير معقول ولا معلوم، مع أنّه صادر عن العبد، ولعلّ هذا هو مراد الغزالي أيضاً من قوله المحكي: إنّ الأفعال مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق! يعبّر عنه بالاكتساب.

نعم، للفضل بن روزبهان كلام آخر حول هذا الكسب، وحسب أنّه أتى بما يرتضيه المنصف وينقاد لصحته المتعسّف! وإليك عبارته[1]: يفهم من كلام الشيخ أنّه فسّر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وإرادته تارةً، وفسّره بكون العبد محلاً للفعل أخرى، وتحقيقه: أنّ الله خلق في العبدإرادة يرجح بها الأشياء، وقدرة يصح بها الفعل والترك، ومن أنكر هذا فقد أنكر أجلى الضروريات عند حدوث الفعل، وهاتان الصفتان موجودتان في العبد، حادثتان عند حدوث الفعل، فإذا تهيّأ العبد بقبول هاتين الصفتين لإيجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن إذا تعلقت به القدرة والإرادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة بقدم (بتقدم ظ) الإرادة القديمة الدائمة الإلهية والقدرة القديمة، فأوجدالله بهما الفعل لكونهما أتمّ من الإرادة والقدرة الحادثة ... فلمّا أوجد الله تعالى الفعل، وكان قبل الإيجاد تهيّأت صفة اختيار العبد إلى إيجاد ذلك الفعل، ولكن سبقت القدرة الإلهية فأحدثته، فبقي للفعل نسبتان: نسبة إلى العبد وهي أنّ الفعل كان مقارناً لتهيئة الإرادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيب تهيّؤه، فعبّر الشيخ عن هذه النسبة بالكسب... ونسبة إلى الله تعالى وهي أنّه كان مخلوق الله تعالى موجداً منه ... وهذا معنى كون الفعل مخلوقاً لله تعالى مكسوباً للعبد... إلى آخره.

---

(١) إحقاق الحقّ ٢ / ١٢٣.

أقول: وقد سبقه غيره إلى هذا البيان، وليس في كلامه شيء جديد سوى التطويل، وضعفه ظاهر من وجوه، وإليك توضيحه: قوله: (إرادة يرجّح بها الأشياء) باطل؛ إذ لا ترجيح لإرادة العبد عندهم، ولعلّه أراد بالترجيح مجرد الميل النفسي، فينتقض دليلهم به إن كان الميل المذكور عمل النفس اختياراً.

أو يلغو كلامه إذا كان من فعل الله سبحانه، فإنّ حاله حال الفعل الخارجي في كونه خارجاً عن اختيار العبد ومستنداً إلى إرادة الله تعالى.

قوله: من أنكر هذا فقد أنكر أجلى الضروريات.

أقول: نعم، ومن أنكر استناد الفعل إلى القدرة والإرادة المذكورتين فقد كابر أيضاً وجدانه وأنكر أوضح الواضحات.

قوله: «حادثتان عند حدوث الفعل» يزيّف أولاً: بأنّهما متقدمتان على الفعل بالضرورة.

وثانياً: بأنّه ما فائدة خلقهما عند حدوث الفعل الصادر عن الله تعالى؟ ثم ما الدليل على إثباتهما؟ فهل هو إلّا تخرص.

قوله: «فإذا تهيّأ العبد بقبول هاتين الصفتين لإيجاد الفعل» فساده واضح.

أمّا أولاً فلأنّ هذا التهيّؤ إن كان من فعل العبد فقد انتقضت أدلتهم، وهدم مذهبهم. وإن كان من فعل الخالق فما فائدة هذا التطويل والتسويل؟ فإنّه جبر على جبر!

وثانياً: أنّ تهيّؤ العبد بهما لإيجاد الفعل غير معقول، إلّا مع تحققهما قبل الفعل وتقدمهما عليه، فهذا يناقض قولهم بحدوث القدرة حين حدوث الفعل وإنكار سبقها عليه، وهو ظاهر.

قوله: «بتقدم الإرادة القديمة» هذا ناشٍ من حسبان تنافي إرادة الله وإرادة العبد، وستعرف عدم التنافي بينهما، وهو معنى الأمر بين الأمرين.

قوله: «تهيّأت صفة اختيار العبد» قد عرفت بطلان أساسه بوضوح.

قوله: «نسبة إلى العبد» لافائدة تترتب على هذه النسبة، وهذا كما إذا أراد أحد قتل زيد مثلاً، لكنّ ثالثاً قتله، فإنّ فاعل القتل والمسؤول عنه هذا الثالث، لا ذاك المريد بلاشك لأحد من العقلاء في ذلك، ومجرد المحلّية في المقام دون المثال غير مؤثر قطعاً، وإلّا لاستحقّ اليد المرتعشة العقاب إذا قتل أحداً لأجل ارتعاشها، وهو ظاهر الفساد، فافهم جيداً.

فتحصّل: أنّ قول الأشاعرة نفس قول الجهمية، فكلا الفريقين من المجبّرة الغالية، لكنّ الأشعرية تفرّدت بأمر غير معقول آخر، وهو الكسب الذي لم يعرفوا معناه!

الجبر وصحة التكليف واستحقاق الجزاء:

لاريب أنّ الاضطرار والجبر يبطلان الحسن والقبح واستحقاق العقاب والثواب، بل صحة

التكليف والوعد والوعيد، فإنّ ذلك كلّه إنّما يتمشّى على الأفعال الاختيارية، لكنّ المجبرة تقول[1]: المدح والذم باعتبار المحلّية، لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال! وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته، فإنّ ذلك باعتبار أنّه محلّ لها، لامؤثر فيها. وأمّا الثواب والعقاب المترتبات على الأفعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال، وكما لا يصحّ عندنا أن يقال: لِمَ خلق الله الاحتراق عقيب النار؟ ولِمَ لَم يحصل ابتداءاً أو عقيب مماسّة الماء؟ فكذا هاهنا لايصحّ أن يقال: لِمَ أثاب عقيب أفعال مخصوصة، وعاقب عقيب أفعال أُخرى، ولم يفعلهما ابتداءً؟ أو لِمَ يعكس فيهما؟ وأمّا التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنّها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة، وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة ومعصية، ويصير علامة للثواب والعقاب، لا سبباً موجباً لاستحقاقهما.

أقول: كل ذلك يشبه الهذيان، فإنّ المدح والذم إنّما يتعلقان بالأفعال الاختيارية، فيستحق الإنسان المدح بأفعاله الحسنة والذم بأعماله السيئة، ولامعنى لأن يستحق الذم أو المدح بأُمور خارجة عن اختياره. نعم، لا بأس باتصاف شيء بالحسن والقبح في غير الأُمور الاختيارية، بمعنى اشتماله على الكمال والنقص أو ما يوافق الطبع وينافره أو غيرهما كما مرّ في أوائل هذا المقصد. وأمّا قولهم في العقاب والثواب فهو أقبح وأشنع، فإنّ معناه أنّ عادة الله جارية على عقاب عباده العاجزين بلا جهة! وهل هذا إلّا ظلم بحت ينفيه العقل والقرآن عن الله تعالى، وتوهّم أنّ الممكن ملك له وللمالك كيف ما شاء من التصرف ولا قبح؟ قد أبطلناه سابقاً بأوضح وجه.

وبالجملة: العقل والقرآن يناديان بأنّ العقاب إنّما هو جزاء أعمالهم، لا من جريان عادة الله تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

وأمّا ما ذكروه في التكليف فضعفه ظاهر؛ لأنّ الدواعي أيضاً عندهم من فعله تعالى ولا اختيار للعبد، بل واختياره ـ مع كونه غير مؤثر ـ أيضاً من خلقه تعالى، فلا يتصور للتكليف فائدة.

وخلاصة القول ولبّه: إنّ القول بالجبر مخالف للعقل في إدراكاته الأولية وأنظاره البدئية والدين في أصل أساسه وآثاره الثابتة اللازمة.

---

(١) شرح المواقف ٣ / ١٢٥، وغيره.

المقالة الثالثة:

في إبطال شُبَه الجبريين

الأول: من ناحية القدرة، وتقريرها: أنّ فعل العبد ممكن في نفسه، وكلّ ممكن مقدور لله. ففعل العبد مقدور له، ولا شيء ممّا هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد؛ لامتناع اجتماع قدرتين مؤثّرتين على مقدور واحد، فأفعال العباد واقعة بقدرة الله وحده.

أقول: القياس الأول قوي جداً، لكن القياس الثاني فاسد قطعاً، فإنّ القدرة عند المتكلمين هي صحة الفعل والترك كما مرّ بحثها في الجزء الأول، فلامانع من اجتماع ألف قدرة على مقدور واحد، بل هو واقع خارجاً، ولا يستند الأثر إلى القدرة، وإلّا لزم اجتماع النقيضين، فإنّ القدرة بالنسبة إلى الفعل وتركه سواء، وكلا طرفَي الفعل مقدور، فلابد من وقوعهما معاً، وللزم لَغوية الإرادة أيضاً. فهذه الشبهة سخيفة جداً. وتوصيف القدرة بالمؤثرة إنّما يصحّ بأخذ الإرادة معها، فهو نوع من المغالطة وأمّا البحث من جهة عموم إرادته فسيأتي تفصيله قريباً. نعم، يمكن أن تقرَّر الشبهة من جهة قدرته تعالى على أُصول الفلاسفة، إلّا أنّها فاسدة عندنا وعند الجبريين.

الثانية: من ناحية علم الفاعل بفعله، قالوا: لو كان العبد موجِداً لأفعاله بالاختيار لوجب أن يعلم تفاصيلها، واللازم باطل، فكذا الملزوم.

بيان الملازمة: أنّ الأزيد والأنقص ممّا أتى به ممكن منه، فوقوع ذلك المعين منه دون الأزيد والأنقص لأجل القصد إليه بخصوصه، والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به، كما تشهد به البديهة، فتفاصيل الأفعال الصادرة عنه باختياره لابد أن تكون مقصودة معلومة له. وأمّا بطلان اللازم فلأنّ النائم والساهي قد يفعلان باختيارهما، كما إذا انقلب النائم من جنب إلى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته.

أقول: وفساده واضح، فإنّ الساهي والنائم ـ كما ذكرناه في مبحث علمه تعالى ـ ليسا بمختارين، ضرورة عدم صدور فعلهما عن إرادة، فالاستدلال باطل. والحق أنّه لا يحب العلم التفصيلي بالفعل الاختياري، بل يكفيه العلم الإجمالي الارتكازي.

قال ابن سينا في محكيِّ الشفاء[1]: فتأمل حال الصناعة، فإنّ الصناعة لايشك في أنّها لغاية، واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الروية، وصارت بحيث إذا حضرت الروية تعذّرت وتبلّد الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله، كمن يكتب أو يضرب بالعود فإنه إذا أخذ يروي في اختيار حرف حرف، أو نغمة نغمة وأراد أن يقف على عددها تبلّد وتعطّل، وإنّما يستمر على

(١) الشوارق ١ / ٢٢٢، ومثله كلام صاحب الأسفار ٢ / ٢٥٧.

نهج واحد فيما يفعله بلا روية في كلّ واحد واحد ... إلى آخر ما أوضح المقام ايضاحاً تاماً، فلاحظ.

ثم إنّ هذا الوجه لو تمّ لأبطل الكسب أيضاً، فإنّ تعلق الاختيار بشيء والتهيّؤ لإيجاده لا يكون إلّا بالعلم.

ثم نزيد ونقول: إنّ هذا البيان أقوى دليل على الاختيار، فإنّ الفعل الجبري غير موقوف على العلم به كما اعترفوا به أيضاً، ومن البديهي أنّ جملة من أفعالنا موقوفة على العلم ولو إجمالاً، فيثبت أنّها تصدر عنّا بإرادتنا واختيارنا، فافهم.

الثالثة: من ناحية المرجح، وبيانه: أنّ العبد لو كان موجِداً لفعله باختياره فلابد أن يتمكن من فعله وتركه، وإلّا لم يكن مختاراً، ولابد أيضاً من أن يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجّح؛ إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً، لا اختيارياً، ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب فينسد باب إثبات الصانع، وذلك المرجح لايكون من اختيار العبد، وإلّا لزم التسلسل في المرجحات، ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور، وإلّا لم يكن المرجح المذكور تمام المرجح؛ لأنّه إذا لم يجب منه الفعل حينئذٍ جاز أن يوجد معه الفعل تارة، ويعدم أُخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما، فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح؛ لما عرفت، فلا يكون ما فرضناه مرجحاً، مرجحاً تاماً، هذا خلف، وإذا كان الفعل «مع المرجح الذي ليس من العبد» واجباً عنه يكون اضطرارياً.

أقول: هذا الوجه ممّا زيّفه جملة من المجبّرة أنفسهم، وسلّموا ما أجاب العدلية عنه، فلا عبرة به، غير أنّ توضيح بطلانه موقوف على ذكر مقدمات تنفعكّ في غير المقام أيضاً.

فنقول: إنّ ما يتوقف عليه الفعل الاختياري أُمور:

١ ـ الالتفات إلى الفعل وتصوره.

٢ ـ اعتقاد النفع فيه، علماً أو ظنّاً أو احتماله.

٣ ـ الشوق إليه.

٤ ـ القصد إليه[1].

وحينما تحققت هذه المقدمات يترتب عليها حركة العضلات، وهذه الحركة إذا نسبت إلى الفاعل إيجاد، واذا لوحظت إلى المفعول وجود.

---

(١) هذا الذي ذكرنا من المقدمات المترتبة بهذا الترتيب هو الذي تأدّى إليه نظري، وللقوم في تعدادها وكيفيتها كلام طويل.

إذا تقرر هذا فاعلم أنّ المراد بالداعي في الاصطلاح هو المقدمة الثانية، أعني بها اعتقاد النفع، وهو في الواجب علمه بالمصلحة التي ذكرنا أنّها الغرض من فعله فيما مضى، فالمخصّص والمرجّح لأفعاله تعالى هو علمه المتعلق بالأصلح، والنفع المسمّى عندهم بالداعي، وهو غير مسبوق بالتصور والتردّد، ولا ملحوق بالشوق والقصد؛ لاستحالة هذه الصفات على الواجب المجرد.

ثمّ إنّ الصحيح: أنّ معنى الإرادة فينا هو القصد، كما يتبادر منها، ولذا لا يقال لمن أراد شيئاً: إنّه لم يقصده، ولا لمن قصده: إنّه لم يُرده.

وأنت إذا أمعنت النظر في موارد استعمالاتها تجد صدق ما قلناه بوضوح، وللباحثين في تفسيرها اختلاف عجيب، فإنّ أقوالهم حوله ـ مع كون الإرادة وجدانية ـ متشتّتة جداً.

فعن أكثر المعتزلة ـ وهو الظاهر من المحقق الطوسي ﷺ ـ أنّها الاعتقاد بالنفع. وعن بعضهم: أنّها ميل يتبع اعتقاد النفع، وهو الشوق المفسّر بتوقان النفس إلى تحصيل شيء. وعن آخر: أنّها الشوق المتأكّد المؤدّي إلى حصول المراد، إلى غير ذلك من الكلمات.

وحق القول: إنّه لا مشاحّة في الاصطلاح والتسمية، فلكل أحد أن يطلق لفظ «الإرادة» على كل ما يريد، ولكن لو أرادوا من الإرادة ما يترتب عليه الفعل خارجاً كترتب المعلول على علّته التامة فشيء ممّا ذكروه غير تام. أمّا الاعتقاد بالنفع فتخلّف الفعل عنه ظاهر لا ستر عليه؛ إذ كثيراً ما نعتقد النفع، ولا نفعل وما اعتذر به المحقق اللاهيجي في شوارقه غير متين، فلاحظ.

وأمّا الشوق فمطلقه مثل الاعتقاد بالنفع كما لا يخفى، وأمّا مرتبته الشديدة التي تؤدي إلى المراد فنقول: إنّ فرض تأديته إلى المراد بلا توسّط القصد فهو ممنوع وجداناً، وإن ثبتت في مورد فالفعل فيه يكون اضطرارياً لا اختيارياً، فلا ربط له بمحل البحث والكلام، وإن فرض تأديته مع توسّط القصد فهو صحيح كما قلنا فيرجع إلى المختار.

وقال في الأسفار ردّاً على التعريف الأخير: وفيه: أنّه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد، كما في الأفعال العادية من تحريك الأعضاء وفرقعة الأصابع، وكثير من الأفعال العبثية والجزافية، وكما في تناول الأدوية البشعة وغيرها. وقد يتحقق الشوق المتأكد ولا يوجد الفعل؛ لعدم الإرادة ،كما في المحرمات للرجل المتّقي الكثير الشهوة. انتهى كلامه.

ثمّ إنّ المقدمة الأُولى ـ وهي التصور ـ قهرية في الأغلب، كما هي محسوسة، وربما يكون رفعه اختيارياً، كما إذا نام أو صرف ذهنه إلى شيء آخر.

وأمّا المقدمة الثانية ـ أعني الاعتقاد بالنفع أو الضرر ـ فهي ربّما تترتب على الأُولى، وربما لا تترتب، بل يبقى الشخص متحيّراً شاكّاً، وحيث إنّ استمرار التصور ـ وهو العلة للاعتقاد

المذكور ـ كان اختيارياً فكذا الاعتقاد المذكور، وربما يزول بالتدبّر حول ما يترتب على هذا النفع من عتاب العقلاء وعقاب الله تعالى، فتأمل. وقد يكون حصوله قهرياً اضطرارياً.

وأمّا المقدمة الثالثة ـ أي الشوق ـ فترتّبها على اعتقاد النفع وعدمه على اعتقاد الضرر قهري؛ فإنّ الإنسان مفطور على حبّ ما يلائمه وبغض ما ينافره.

نعم، ربما يمكن إزالته كما قلنا في المقدمة الثانية، وأمّا المقدمة الرابعة فهي اختيارية أبداً، فإنّ الشوق مهما بلغ في تأكّده لا يضطرّ النفس إلى ارتكاب ما تشتقاق إليه إلّا نادراً، فحينئذٍ يكون الفعل اضطرارياً لا اختيارياً.

وبالجملة: القصد (المعبّر عنه في لسان بعض الأكابر بالاختيار) فعل النفس لها أن تقصد، ولها أن لا تقصد، ولا علّية للشوق في تحصيله، كما عرفت وجهه مفصّلاً في بحث الإرادة في الجزء الأوّل. وأمّا حركة العضلات فهي تترتب على القصد المذكور ما لم يمنع عن الترتب مانع أقوى، فلا تتخلّف عنه، وهذا الذي ذكرنا هو الموافق للوجدان، كما يدركه كل من ترك العصبية والمكابرة ورجع إلى الحق وسبيله.

اشكال ودفع:

قالوا: الفعل الاختياري ما يستند إلى الإرادة، فلابد أن تكون الإرادة نفسها ومقدمتها غير اختيارية، وإلّا لزم مسبوقية كلّ إرادة أو مقدمة منها بإرادة سابقة، فتتسلسل الإرادات، وهو محال.

أقول: هذه المعضلة قد استصعبها الباحثون، لكنّها عندي منحلّة بوجهين:

الأول: أنّ الإرادة لو لم تكن اختيارية ـ مع أنّها اختيارية وجداناً كما عرفت ـ لكانت الأفعال المرادية أيضاً غير اختيارية؛ لعدم تخلّف المعلول عن العلة، وحيث إنّ الاختيارفي أفعالنا متحقق قطعاً بل مشهود وجداناً فتكون الإرادة أيضاً اختيارية، وهذا جواب إجمالي.

الثاني: أنّ تفسير الفعل الاختياري بمسبوقيته بالإرادة كلام مشهوري لادليل عليه، بل الاختياري ما تمكن الفاعل من إيجاده وتركه، وله أن يفعل، وأن لا يفعل، وعليه فلا إشكال في المقام؛ إذ التدبر والتفكر والقصد كالأفعال الاختيارية الجوارحية بيد الفاعل فعلاً وتركاً بالوجدان، وأمّا نفس هذا التمكن والاختيار (أي فله ان يفعل وله الا يفعل) فهو غير اختياري، بل شيء قهري أوجده الله تعالى في العبد بمحض إرادته وحكمته، فأين التسلسل أو الاضطرار؟!

وبكلمة أوضح بياناً: إنّ هاهنا أمورا ثلاثة: ١ ـ الأفعال الجوارحية. ٢ ـ الأفعال الجوانحية التي تقع مقدمات للإرادة. ٣ ـ القصد نفسه.

أمّا الأول فهو مستند إلى الإرادة ـ أعني القصد ـ وإلّا يكن اضطرارياً.

وأمّا الثاني فما هو منه قهري الحصول فهو غير مرتبط بالقصد، وأمّا ما هو اختياري منه حدوثاً أو بقاءً فهو يستند إلى الإرادة.

فإن قلت: إذا كانت أجزاء الإرادة إرادية يلزم الدور أو التسلسل؟

قلت: اللزوم المذكور ممنوع، فإنّ التصور والتفكر في إطعام زيد ـ مثلاً ـ مقدمة للإرادة التي تتعلق ـ بعد تحققها ـ بالإطعام المذكور، ولكنّه معلول للقصد المتعلق بنفسه، وهذا القصد مسبوق بالتصور واعتقاد النفع والشوق الارتكازية.

بيان ذلك: أنّ الإنسان مفطور على حبّ ذاته، ومجبول على حفظ كيانه، وهذا ضروري، ويتولّد من هذا الحبّ لزوم دفع الضرر وجلب المنفعة، فالإنسان بحسب ارتكازه الفطري متوجّه نحو تحصيل سعادته وتكامله، وحيث إنّ حصول السعادة ودفع المشقّة لا يتيسّران إلّا بالتفكر والتدبر حول الأشياء وتمييز صالحها من فاسدها فهو يعتقد ـ اعتقاداً فطرياً ـ أنّ التفكر حسن فقهراً يشتاق إليه ثم يقصده، فالقصد المذكور وإن كان اختيارياً ـ كما يأتي ـ لكنّ مقدماته غير اختيارية منتهية إلى خلق الواجب الحكيم، فلا يلزم التسلسل والدور.

وعلى الجملة: إطعام زيد مستند إلى الإرادة وهي القصد، والإرادة موقوفة على مقدماتها وهي تصور الإطعام واعتقاد نفعه والشوق إليه، وهذا التصور والتفكر ـ في غير موارد اضطراره ـ أيضاً اختياري إرادي مستند إلى الإرادة المتعلقة به، وهذه الإرادة مسبوقة بمقدماتها الارتكازية القهرية، وحيث إنّها لا توجب الإرادة بل مقتضية إيّاها ـ كما يأتي ـ لا يخرج التدبر والتفكر المذكور عن الاختيار.

وأمّا الثالث فهو كما عرفت أيضاً اختياري، وليس الشوق علّة موجبة له، بل للنفس القصد وعدمه، والشوق المذكور مرجح له وليس بموجب، فالقصد ـ أي الإرادة ـ وإن كان اختيارياً ـ أي للنفس تمكن من وجوده وعدمه ـ لكنّه ليس إرادياً، وإلّا لتسلسلت الإرادات، ولا دليل على أنّ كل ما لم يكن مستنداً إلى الإرادة ـ ولو كان نفس الإرادة ـ كان اضطرارياً غير اختياري؛ لما عرفت من أنّ الاختياري ما كان الفاعل متمكناً من فعله وتركه.

فتحصّل: أنّ جميع الأفعال الجوانحية والجوارحية الاختيارية إرادية مسبوقة بالقصد، وأمّا القصد نفسه فهو لا يستند إلى قصد وإرادة أُخرى وإن كان اختيارياً، بل هو فعل النفس.

وممّا ذكرنا كله ظهر أنّ القاعدة القائلة: «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» صحيحة حتى في الأفعال الاختيارية؛ إذ بعد تحقق القصد تتحق حركة العضلات قهراً، وإنّما الخارج عنها القصد نفسه؛ لما عرفت من قضاء الوجدان على عدم إيجابه بالشوق وإن كان بالغا في التأكد غايته.

ثمّ إنّ الواجب الوجود حيث لا يتصور في حقّه القصد ـ كما مرّ في مبحث الإرادة ـ لا يعقل

جريان القاعدة المذكورة في أفعاله، فإنّ علمه بالمصلحة كاعتقادنا بالنفع وشوقنا إليه في عدم إيجاب الفعل والقصد، فكما أنّ اعتقادنا واشتياقنا لا يوجبان قصدنا كذلك علمه تعالى بالأصلح لايوجب فعله، وهذا ظاهر، ولايخفى تحقق الاختيار له تعالى حينئذٍ في مرتبة من المراتب، وهذا بخلاف جريانها في أفعال الممكن، فإنّها وإن وجبت بعد القصد لكنّ القصد نفسه اختياري حدوثاً وبقاءً.

هذا خلاصة كلامنا في تحقيق هذا المقام، ونوصي القارئ الكريم بالتأمل التام حوله، ولاينكره بما يبدو له في أول النظر، ليزلّ عن صراط الحق كما زلّ عنه أقوام، والله الموفق.

وإذا علمت ذلك فقد ظهر لك بطلان الشبهة الثالثة المذكورة، فإن قولهم: «وذلك المرجح لايكون من اختيار العبد، وإلّا لزم التسلسل في المرجحات» باطل الأساس، إذا أُريد بالمرجح الداعي أو الشوق ـ كما هو ظاهر جماعة منهم حيث يقولون: إنّ الدليل إلزامي للمعتزلة القائلة بامتناع الترجيح بلا مرجح ـ فقد دريت دراية كاملة عدم ترتب الفعل عليه. وإن أُريد به الأعمّ منه ومن الإرادة ـ كما هو ظاهر القوشجي بل صريحه ـ فقد عرفت عدم لزوم الدور والتسلسل من القول باختيارية الإرادة، والقصد أتمّ عرفان.

ثم إنّ الشبهة المذكورة تنقض بأفعال الله سبحانه وتعالى ولجريانها فيها حرفياً، مع أنّ الخصم لايظهر الالتزام بإيجابه تعالى، فيكون الدليل فاسداً.

وأمّا دفع هذا النقض بإبداء الفرق بين إرادة الواجب والممكن، حيث إنّ الثانية حادثة منتهية إلى إرادة يخلقها الله بلا اختيار من العبد دفعاً للتسلسل في الإرادات، والثانية قديمة غير مفتقرة إلى إرادة أُخرى كما عن الرازي، فهو ضعيف؛ لأنّ عدم استقلال العبد في إيجاد إرادته واستقلال الرب في إرادته غير مربوط بمسألة الاختيار والاضطرار؛ إذ يقال: هل الواجب مع إرادته القديمة يمكنه الفعل والترك أم لا؟ ... إلى آخر الشبهة، وأمّا حديث التسلسل فقد عرفت بطلانه، وعلى ضوء ذلك يسقط ما ذكره العضدي في مواقفه دفاعاً عن النقض المذكور، فلاحظ.

فظهر أنّ هذه الشبهات الواهية لا تقاوم الوجدان في حكمه باستناد أفعالنا إلى إرادتنا، والقرآن في تشريعه وتكليفه وبيان ثوابه وعقابه ووعده ووعيده.

نعم، قالوا[١]: إنّ هذا الذي ذكر إن لزمنا من القول بالجبر فهو لازم لكم أيضاً لوجوه:

١ ـ من جهة علمه تعالى، لأنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلّا جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد، وإلّا لجاز ذلك

---

(١) شرح المواقف ٣ / ١٢٥.

الانقلاب، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وأنّه يبطل الاختيار، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، فما لزمنا من بطلان التكليف ولواحقه في مسألة خلق الأفعال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء. قال الرازي: ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً.

أقول: لكنّ هذا المسكين المغرور ما شعر أنه لو اجتمع الجِنّ والإنس على تصحيحه لَما قدروا عليه، فإنّ العلم تابع للمعلوم في تعلقه، فالعبد حيث يكون فاعلاً باختياره فعلاً خاصاً فيما لايزال تعلق علمه تعالى به، دون العكس، وهذا كما نقول: طلعت الشمس فعلمناه، ولا نقول: علمنا طلوع الشمس فطلعت، وهذا واضح.

ثم نزيد ونقول: إنّ الله تعالى كما علم أزلاً صدور الفعل منّا كذلك علم صدوره باختيارنا وإرادتنا، وعلم تمكننا من تركه، وعلم أنّ ترجيحنا جانب وجوده بمحض اختيارنا، فلو فرض صدوره عنّا بالجبر للزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وهو محال.

نعم، ربما تُقرَّر الشبهة من جهة أنّ علمه فعلي، والعلم الفعلي مؤثّر، والمفروض أنّ كل ممكن معلوم لله تعالى.

وهذا التقرير أحسن من التقرير المتقدم، لكنّنا أبطلنا أساس العلم الفعلي كما مرّ في الجزء الأوّل، وعلى تقدير تسليمه فنقول: إنّه كما علم فعلنا علم تمكننا منه أيضاً فلا يبطل اختيارنا، كيف ولو كان علمه الأزلي منافياً لاختيار العبد لكان منافياً لاختياره تعالى أيضاً، وهذا ممّا لا يلتزم به الأشاعرة جهراً، وإن كان إيجابه تعالى لازماً على قواعدهم قطعاً، كما ذكرنا سابقاً، وقد اعترف به الجرجاني أيضاً. وأمّا ما لفّقه ابن روزبهان في منع هذا النقض[1] فجدّ موهون؛ فلذا تركنا ايراده.

٢ ـ من جهة إرادته تعالى، فإنّ ما أراد الله وجوده فهو واقع قطعاً، وما أراد الله عدمه فهو غير واقع قطعاً، فلا قدرة لغيره تعالى، وهذا معنى ما اشتهر بينهم تبعاً للصوفية من أنّه لا مؤثر في الوجود إلّا الله.

أقول: والأولى تبديل الجملة الثانية: بأنّ ما لم يرد الله وجوده غير واقع؛ لئلّا يقال: إنّه تعالى ما أراد وجوده ولا أراد عدمه، وقد تقدم أنّ عدم العلة علة لعدم المعلول. لكنّه يزيّف بأنّه مصادرة محضة! فإنّه مبنيّ على تعلق إرادته تعالى بكلّ شيء، وهو هنا اول الكلام.

وعلى الجملة: لاشك في أنّ ما يتعلق به إرادة اللّه التكوينية يقع لامحالة، ويستحيل تخلّف

---

(١) إحقاق الحقّ ٢ / ١١٧.

المراد عنها، لكنّ الشأن في تعلق إرادته بالأفعال الاختيارية فهذا التلفيق لا ينفعهم.

وإن شئت فقل: إنّ هذه الشبهة ظاهرة التناقض؛ إذ مع فرض كون الأفعال أفعالاً اختيارية للإنسان أو غيره كيف تتعلّق بها إرادة الله تعالى؟ فإنّ الفعل حينئذٍ فعل الله تعالى، لافعل غيره، فهذه الشبهة نظير أن يقال: هل يمكن طلوع الشمس في الليل؟ وهل يمكن النهار بلا طلوع الشمس؟ وهل يمكن أن يخلق الله ابن زيد من غير زيد؟! وأمثالها. فقولهم: «لامؤثر في الوجود إلّا الله» كذب محض، وحقّ القول: إنّه لا حول ولا قوة إلّا بالله، ولا موجود إلّا والحق مؤثر فيه، كما سيأتي في تفسير الأمر بين الأمرين إن شاءالله.

٣ ـ من جهة الداعي، فإنّ الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك ممتنع، ضرورة تناقض الرجحان للاستواء، وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع المرجوح.

أقول: وهو منقوض بأفعاله تعالى أولاً، ومزيّف بأنّ الوجوب الناشئ من الاختيار لاينافي الاختيار ثانياً.

واعلم أنّ الرازي افتتن واغترّ بهذا الوجه، فكرّره في مواضع من تفسيره، وزعم أنّه يعارض جميع أدلة الاختيار! ونحن نقول له: ماذا تعني بالداعي والمرجح؟ فإن أردت به الإرادة، فقد أثبتنا أنّها اختيارية، وإن أردت الشوق أو الاعتقاد بالنفع، فقد قررنا أنّ الفعل غير مترتب عليه بلا توسط الإرادة!! لعن الله التعصّب والتكبّر فإنّهما يُدخلان صاحبهما مواقع الهلكة.

٤ ـ من ناحية التكليف بالمعرفة، قالوا: التكليف واقع بمعرفة الله تعالى، فإن كان في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل.

وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف (بالكسر) وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه غافل عن التكليف، وتكليف الغافل تكليف بالمحال.

أقول: وضعفه بيّن بعد التوجه إلى ما ذكرنا في مبحث وجوب النظر والمعرفة في أول الكتاب.

ولهم وجوه واهية أُخرى تركناها مخافة ملالة القارئين الكرام؛ وكون إبطالها من توضيح الواضحات.

فالجبر كالتفويض أمر فاسد يجب على العاقل اجتنابه، بل هو أفحش من التفويض بالنسبة إلى الإحساس الوجداني والنظام الاجتماعي. نعم، التفويض أقبح منه بالنسبة إلى سلطان ربّ العالمين، فالأول إفراط، والثاني تفريط.

الأول ينافي رحمة الحكيم العادل، والثاني شوكة القادر الفعّال، والأول تضييع للخلق، والثاني توهين للحقّ، فلا إلى الجبر ولا إلى التفويض، أيها العاقل الرشيد، بل إلى الأمر بين

الأمرين الذي نبع من عين حكمة آل محمد عليهم السلام الصافية وذاق حلاوة شرب مائها الإمامية[١].

ثم إنّه يجدر بنا أن نذكر شطراً من الروايات الواردة عنهم تيمّناً بها في الكتاب، وخاتمة لهذه المقالة، ومقدمة للمقالة الآتية:

١ ـ صحيحة يونس، عن غير واحد، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام، قالا: «إنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذّبهم عليها، والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون»، قال: فسئلا عليهما السلام: هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ «قالا: نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض!».

أقول: اختصاص الجبر بالذنوب لوضوح بطلان لازمه، وإلّا فهو باطل مطلقاً، ثم إنّ ظاهر الرواية أنّ القدرية ينكرون قدرته تعالى على الأفعال الاختيارية، وقد سبق الإشارة إليه.

٢ ـ رواية هشام بن سالم، عن الصادق عليه السلام قال: «الله أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون، والله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد».

٣ ـ رواية الوشاء، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته فقلت: الله فوض الأمر إلى العباد؟ قال: «الله أعزّ من ذلك»، قلت: فجبرهم على المعاصي؟ قال: «الله أعدل وأحكم من ذلك»، قال: ثم قال: «قال الله: يابن آدم، أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك منّي، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك».

٤ ـ رواية أبي طالب القمي، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: «لا»، قال: قلت: ففوض إليهم الأمر؟ قال: «لا»، قال: قلت: فماذا؟ قال: «لطف من ربك بين ذلك».

٥ ـ رواية صالح، عن بعض أصحابه، عن الصادق عليه السلام قال: سئل عن الجبر والقدر؟ فقال: «لاجبر ولا قدر، ولكن منزلة بينهما، فيها الحق التي بينهما، لا يعلمها إلّا العالم، أو من علّمها إيّاه العالم».

٦ ـ صحيحة يونس، عن عدة، عنه عليه السلام قال: قال له رجل: جعلت فداك، أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: «الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها»، فقال له: جعلت فداك، ففوض الله إلى العباد؟ قال: فقال: «لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي»، فقال له: جعلت فداك، فبينهما منزله؟ قال: فقال: «نعم، أوسع ما بين السماء والأرض».

٧ ـ رواية محمد بن يحيى، عمّن حدثه عنه عليه السلام قال: «لاجبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين...» إلى آخره.

---

(١) قال المجلسي: ممّا ثبت بالضرورة والتواتر أنّه لاجبرولا تفويض، بل أمر بين أمرين. انتهى. وقيل: إنّه من أُصول المذهب، ومنكره ليس داخلاً في أهله.

٨ ـ رواية حفص بن قرط، عنه عليه السلام[١] قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنّ الخير والشر بغير مشيّة الله فقد أخرج الله من سلطانه. ومن زعم أنّ المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله النار».

٩ ـ رواية مهزم[٢]، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «.... فاسألني»، قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: «الله أقهر لهم من ذلك»، قال: قلت: ففوض إليهم؟ قال: «الله أقدر عليهم من ذلك»، قال: قلت: فأيّ شيء هذا أصلحك الله؟ قال: فقلب يده مرتين أو ثلاثاً، ثم قال: «لو أجبتك فيه لكفرت!».

١٠ ـ صحيحة هشام وغيره[٣]، قالوا: قال أبو عبدالله الصادق عليه السلام: إنّا لانقول جبراً ولا تفويضاً».

١١ ـ رواية حريز، عنه عليه السلام[٤] قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أنّ الله عزوجل أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله عزوجل في حكمه، وهو كافر. ورجل يزعم أنّ الأمر مفوض إليهم، فهذا وَهَنَ الله في سلطانه، فهو كافر. ورجل يقول: إنّ الله عزوجل كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ».

إلى غير ذلك من الروايات، فلاحظ الجزء الخامس من البحار، وسيأتي بعض ما يرتبط بهذه الروايات.

المقالة الرابعة:

في بيان الأمر بين الأمرين

لاريب أنّ الممكنات محتاجة إلى الله سبحانه بقاءً، كما تحتاج إليه حدوثاً، فإنّ الماهية الممكنة لاتقتضي الوجود ولا العدم، وإنّما يلحقها أحدهما من علة خارجة عن ذاتها، فهو يتبع هذه العلة دون تلك الماهية، وقد سلف بحثه في الجزء الأول مفصّلاً.

فنقول: لاشك أنّ النفس الإنسانية ـ مثلاً ـ مخلوقة لله تعالى، ومحتاجة في بقائها إلى إفاضة الحق عليها، فبطريق أولى هي مفتقرة إليه تعالى في أفعالها وإبراز آثارها وتمكنها منها،

---

(١) هذه الروايات الثمان موجودة في الوافي ١ / ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) البحار ٥ / ٥٣.

(٣) نفس المصدر / ٤.

(٤) نفس المصدر / ٩.

فالواجب الوجود هو الذي يبقي النفس ويعطيها القوة والمكنة والاقدار على إيجادها الأفعال، بل الشوق الذي هو من مرجحات إرادتها وقصدها نحو الفعل مخلوق لله تعالى بلا مدخلية لاختيار النفس، بل هي مجبولة ومفطورة على اشتياق ما يلائمها والتنفّر عمّا يزاحمها، وإنّما للنفس ـ بإذن الله وإقداره وتمكينه ـ هو الاختيار في قصدهانحو الفعل وعدم قصدها نحوه، فلها أن تفعل، ولها أن لا تفعل، ولكن إذا فعلت فعلت بقوة الله التي أعطاها.

وعلى الجملة: الإنسان في أفعاله ـ سواء كانت صالحة كالصلاة والإحسان، أو سيئة كالزنا والظلم وقتل ولي ـ محتاج إلى ربه في وجوده وفي عمله، بأن يفيض عليه آناً فآناً بحيث لو أمسك فيضه لحظة لعُدم وفنى، ولم يكن شيئاً مذكوراً! وللعبد القصد وإعمال هذه القدرة، فلا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين.

أما عدم الجبر فلأنّ العبد مختار، له أن يفعل، وله أن لا يفعل، وهذه صفة أعطاها الله الإنسان حتى يصح تكليفه بما يقتضي تكامله النفسي وارتقائه المعنوي. فالقصد يصدر عن النفس بتمكين من الله من غير صيرورته واجباً بالوجوب السابق، كما دريت وجهه سابقاً، وعليه فقد ظهر فائدة التكليف والوعد والوعيد والتربية واستحقاق الجزاء عندالله تعالى وعند الناس في نظامهم الاجتماعي.

وأمّا عدم التفويض فلأنّ العبد محتاج إلى إمداده وإفاضته تعالى في وجوده وإبراز أفعاله في كلّ آن، بحيث لو لا تمكينه لَما قدر على شيء أبداً، وقد عرفت في الجزء الأول أن إرادته تعالى هي إحداثه وإعمال قدرته وإفاضته ـ وما شئت فعبر ـ فيثبت أنّ جميع الأشياء بإرادته تعالى، حتى الأفعال الاختيارية للإنسان ﴿وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله﴾[1] لكن لا بمعنى أنّ الله يوجد عمل زيد ـ مثلاً ـ كما يوجد سواد لونه حتى يكون زيد مسلوب الاختيار، بل بمعنى أنه تعالى يفيض عليه لأن يعمل باختياره، وهذا هو الأمر بين الأمرين.

ويصح لنا حينئذٍ أن نقول في مقام تنزيه الحق وعدله وحكمته: سبحان من تنزّه عن الفحشاء، وأن نقول في مقام عظمته وقدرته وجبروته وسلطنته: سبحان من لايجري في ملكه إلاّ ما يشاء، كما نطقت به الروايات المتقدمة أيضاً.

وهم وإزاحة:

بعد ما عرفت أنّ القصد قائم بالنفس قياماً صدورياً، وأنّه صادر عنها بلا واسطة شيء أصلاً، وأنّ قاعدة «ما لم يجب لم يوجد» غير جارية فيه وجداناً، وأنّ الفعل وإن كان مترتباً عليه قهراً،

---

(١)

لكن القصد نفسه حيث يكون اختيارياً فلا ينافي الترتب المذكور اختيارية الفعل، وأن إرادة الله تعالى هو إحداثه وإفاضته التابعة لعلمه بالمصلحة على نحو لا ينافي اختياره. تدري أنّ الوجوه الأربعة من الإيراد المذكور في كلام بعض الأعيان من أهل المعقول[١] غير واردة على المختار، بل هي ساقطة من رأس. كما أن ما ذكره الفارابي في الفصّ السادس والخمسين من فصوصه من الإشكال على اختيار الممكن، أيضاً ساقط بعد الإحاطة بما ذكرنا، وقد تقدم بعض الكلام عليه في القاعدة السابقة، حيث ذكر مثله صاحب الأسفار فزيّفناه، فلا نطيل المقام بذكر الوجوه المشار إليها وردّها تفصيلاً، مغموم إرادته تعالى بشمولها الأفعال الإنسان ـ مثلاً ـ مقرونة بهذا المعنى ـ أي إفاضة القوّة والقدرة في كلّ لحظة ـ مقرونة باختياره ـ أي له أن يستعمل هذه القدرة المفاضة، وله ألّا يستعملها، لا يستلزم الجبر بوجه، فافهم المقال تصب الحق. والله الهادي.

المقالة الخامسة:

في مذهب الحكماء

قال الحكيم الشيرازي في مبحث عموم إرادة الله تعالى: وذهبت طائفة أُخرى وهم الحكماء وخواص أصحابنا الإمامية عليهم السلام إلى أنّ الأشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلّا بعد وجود الآخر، كالعرض الذي لا يمكن وجوده إلّا بعد وجود الجوهر، فقدرته تعالى على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام بحسب قابليتها المتفاوتة بحسب الإمكانات، فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب، وبعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلّا بعد سبق أُمور هي أسباب وجوده، وهو مسبّب الأسباب من غير سبب، وليس ذلك لنقصان في القدرة، بل لنقصان في القابلية وكيف يتوهّم النقصان والاحتياج مع أنّ السبب المتوسط أيضاً صادر عنه ... إلى آخره.

قال السبزواري في حاشيته: وحاصل هذه الطريقة: أنّ الله تعالى يوجد القدرة والإرادة في العبد، ثم هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور، فالله تعالى فاعل بعيد، والعبد فاعل قريب في هذه الطريقه ... والفرق بينها وبين طريقة المعتزلة ظاهر؛ لأنّ المعلول لا يحتاج إلى العلة في البقاء عند المعتزلة، بخلافه عند المحقق وغيره ـ انتهى ـ أي المحقق الطوسي الذي هو كالأصل في إبراز هذا القول في شرح رسالة العلم، وقد أوضح هذه الطريقة اللاهيجي في «گوهر

---

(١) نهاية الدراية في شرح كفاية الأُصول ١ / ١٦٨.

مراد» و«سرمايۀ إيمان» والمحدث الكاشاني في كتابه «الوافي»، وغيرهما في غيرها، وقال الأول: إنّه مذهب محقّقي علماء الإمامية وجمهور الحكماء.

وحيث إنّ تحقيق هذا القول منسوب إلى المحقق الطوسي‌ﷺ فلابد من نقل كلامه[١]، قال: لاشك أنّ عند الأسباب يجب الفعل، وعند فقدانها يمتنع، فالذي ينظر إلى الاءسباب الأوّل ويعلم أنّه ليست بقدرة الفاعل ولا بارداته يحكم بالجبر. وهو غير صحيح مطلقاً؛ لأنّ السبب القريب للفعل وهو قدرته وإرادته، والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار. وهو ايضاً ليس بصحيح مطلقاً؛ لأنّ الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة، والحق ما قاله بعضهم: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين... إلى آخره.

أقول: فالمتحصّل: أنّ أفعال العبد واقعة بإرادته واختياره فلا يلزم الجبر، ولكنّ إرادته وقدرته موجودتان فيه بإرادة الله تعالى ومستندتان إليها فلا يلزم التفويض.

فإن قلت: إذا كانت إرادة العبد ـ وهي العلة التامة لفعله ـ موجودة بإيجاده تعالى فلا محالة يكون الفعل غير اختياري، ومجرد توسط الإرادة لا يثبت الاختيار.

قلت: الفعل الاختياري ما كان بإرادة الفاعل واختياره، كما هو المفروض في هذا المذهب، لا أن تكون الإرادة بالإرادة والاختيار بالاختيار، فإنه غير لازم في مفهوم الاختيار، كيف ولو كانت الإرادة أيضاً اختيارية لزم التسلسل؟ هكذا أجابوا.

أقول: والحق أنّه لافرق بينه وبين قول المجبِّرة أصلاً، فإنّ علة الفعل التامة ـ وهي الإرادة ـ إذا كانت غير اختيارية للفاعل، بل كانت معلولة لأُمور قهرية مستندة إلى إرادة الله تعالى الأزلية كان الفعل أيضاً غير اختياري لا محالة، إلّا أنّ يصطلح أحد في إطلاق كلمة الاختيار على هذا المعنى ولا نزاع معه، غير أنّ كلامنا بحسب المعنى ونفس الأمر، لا بلحاظ اللفظ.

وأمّا حديث التسلسل في الإرادات فقد عرفت هدم بنيانه وقلع أساسه. وبعبارة واضحة: إذا كان الفعل معلولاً للإرادة ـ أي الشوق المؤكد ـ يكون حال الفعل المزبور حال الارتعاش الحاصل من الخوف؛ إذ كلّ من الخوف والشوق صفة نفسانية وعلة تامة للحركة في العضلات، فينبثق من الأول ارتعاش البدن وصفرة الوجه، ومن الثاني الضرب والأكل مثلاً، فكيف صار أحد الفعلين اختيارياً يتعلق به الحسن والذم والتكليف والجزاء، والآخر قهرياً اضطرارياً لا يتعلق به شيء؟! وأنت إذا تأملت هذا الكلام تقطع بفساد هذا القول من دون حاجة إلى إطالة المقال.

(١) حكاه في مبحث إرادة الله من الأسفار. الطبعة القديمة.

وأمّا ما في «الأسفار» و«گوهر مراد» من نسبة هذا القول إلى جملة من علماء الإمامية فهي غير ظاهرة حتى من المحقق الطوسي‍‌ فإنّه قابل للحمل على ما اخترناه، فافهم جيداً.

قال العلامة المجلسي في مرآة العقول[1]: إنّ هذا المذهب الذي نسبوه إلى الحكماء من أنّ العلة القريبة للفعل الاختياري إنّما هو العبد وقدرته، لكن قدرته مخلوقة لله تعالى، وإرادته حاصلة بالعلل المترتبة منه تعالى، قول بعضهم، وقال جَمّ غفير منهم: لا مؤثر في الوجود إلّا الله، وموجد الأفعال هو الله سبحانه... إلى آخره.

تعقيب وتنقيد:

هذا القول ـ كقول الجهمية والأشعرية ـ ينافي العقاب من الله الحكيم العادل على الجرائم، فلذا حاول أربابه تصحيح العقاب عليه، وذكروا في بيانه وجهين:

الأول: ما ذكره المحقق الهروي في كفاية الأُصول[2]: أنّ حسن المؤاخذة والعقوبة إنّما يكون من تبعة بعده عن سيده ... فكما أنّه ـ أي التجرّي ـ يوجب البعد عنه كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، فإنّه وإن لم يكن باختياره إلّا أنّه بسوء سريرته وخبث باطنه، بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكاناً ...

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه ـ جل شأنه وعظمت كبريائه ـ والبعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها، والنار ودركاتها، وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدمها، وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتياً، والذاتي لا يعلَّل!

ثم قال: إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار. قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته؛ لتكمل به نفسه... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته. انتهى. وقد ذكر قريباً منه في موضعين آخرين من كتابه متناً وهامشاً.

أقول: العقاب على العمل المعلول لنقص الاستعداد الذاتي ظلم محض لا يقبله عقل أحد، ولا يصير التكليف والوعد والوعيد حجة على مثله، كما لا يصير حجة على الأربعة بانتزاع الزوجية عن نفسها! بل هو من اللغو المحض.

وأمّا حديث ذاتية السعادة والشقاوة فسيأتي إبطاله إن شاءالله.

وبالجملة: هذا الكلام بعد إثبات الحسن والقبح وإثبات عدل الله وحكمته لا يحتاج إلى

(١) ١ / ١١٣.

(٢) حقائق الأُصول ٢ / ١٦.

زيادة بحث عن بطلانه.

الثاني: ما ذكره جملة من الفلاسفة، بل نسب إلى جميعهم من الالتزام بتجسّم الأعمال، وأنّ المثوبة والعقوبة من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال.

قال صاحب الأسفار(١) في مقام الجواب عن اعتراض معاقبة الله المكلفين على معاصيهم الصادرة بقضاء الله وقدره لا باختيارهم: والجواب على مقتضى قواعد الحكماء: أنّ الله غني عن العالمين وطاعة المحسنين ومعصية المسيئين، وإنّما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا إنّما هو على تقصيرها وتلطيخ جوهرها بالكدورات المؤلمة والظلمات الموذيه الموحشة؛ لا أنّ عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها ويؤذيها ... كما تتوهّم النفوس العامية ... فإنّ العقوبات هنالك ـ أي في الآخرة ـ من لوازم أعمال وأفعال قبيحة ونتايج هيئات ردية وملكات سيئة، فهي حمّالة لحطب نيرانها ومعها وقود جحيمها، فإذا فارقت النفس البدن متلطّخة بالملكات المذمومة والهيئات المرذولة وزال الحجاب البدني، وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنة والنيران الكامنة فشاهدتها بعين اليقين وقد أحاطت بها سرادقها ... كما قال الصادق عليه السلام: إنّما هي أعمالكم ترد عليكم... إلى آخره(٢).

أقول: هذا البحث أجنبي عن موضوع النزاع، فإنّه إنّما يدفع السؤال القائل بأنّ الله تعالى لم يعاقب العبد ولو كان مستحقاً للعقاب بارتكابه المعاصي فانه تعالى غنيّ عنه غير مفتقر إليه؟

وجه الدفع: أنّ العقاب مجسّم من عمله، لا أنّه وارد عليه من الله تعالى، وأمّا إثبات استحقاق العقاب فالبحث المذكور لا يثبته، ولا ينظر إليه أصلاً، والمفروض أنّ العقلاء يرون المتمرّدين مستحقين ومستأهلين للعقاب والعتاب، ومع فرض كون المكلف مجبوراً ومضطراً في أفعاله لا يستحق ثواباً ولا عقاباً فسقط هذا القول أيضاً.

إلّا أن يقال(٣): إنّا لانقول بالعقاب من أجل حكم العقلاء بالاستحقاق حتى يرد علينا اعتراض انتهاء الفعل إلى ما لا بالاختيار.

بل نقول: بأنّ الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مادة لصورة أُخروية، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أنّ المادة حيث كانت مستعدّة فهي مستحقة لإفاضة الصور من واهب الصور، ومنه تعرف أنّ نسبة التعذيب والإدخال في النار إليه تعالى بملاحظة أنّ إفاضة تلك

---

(١) في مباحث الخيرات والشرور في المجلد الثاني من أسفاره. الطبعة القديمة.

(٢) وللحديث تتمة ذكرها في بعض فصول المعاد من الأسفار، وهي: فالتزموا مكارم الأخلاق، فإنّ الله يعاملكم بما عاملتم به عباده.

(٣) كما احتمله في نهاية الدراية ١ / ١٧٨.

الصورة المؤلمة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب، فلا ينافي القول باللزوم مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي.

وتحقيق الموضوع إنّما يتم بذكر أمرين:

الأمر الأول: في إثبات أصل هذه المسألة.

فنقول: استدلّوا عليه بالآيات والروايات، مثل قوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرّة شراً يره﴾[١]، وقوله: ﴿يومئذٍ يصدر الناس أشتاتاً ليُرَوا أعمالهم﴾[٢]، وقوله: ﴿يوم تجد كلّ نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تودّ لو أنّ بينها وبينه أمداً بعيداً﴾[٣]، وقوله: ﴿لاتعتذروا اليوم إنّما تُجزونَ ماكنتم تعملون﴾[٤]، وقوله: ﴿ثم تُوَفَّى كل نفس ما كسبت﴾[٥]، وقوله: ﴿فاتقوا النار التي وَقُودها الناس والحجارة﴾[٦]، وقوله: ﴿ما يأكلون في بطونهم إلّا النار﴾[٧]، إلى غير ذلك.

قال بعض السادة المفسّرين من أهل المعقول[٨]: ولَعَمري لو لم يكن في كتاب الله آية إلاّ قوله: ﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءَكَ فبصرك اليوم حديد﴾[٩] لكان فيه كفاية، إذا لغفلة لا تكون إلّا عن معلوم حاضر، وكشف الغطاء لا يستقيم إلّا عن مغطى موجود... إلى آخره.

وأمّا الروايات فهي أيضاً عدة منتشرة في مواضع شتّى نقل بعضها صاحب الأسفار في بعض فصول المعاد، والمتتبع يجدها في محالّها.

قال السبزواري[١٠]: بل هو أمر ثابت بالبرهان، محقق عند أهل الكشف والعيان، مستفاد من أرباب الشرائع والأديان. انتهى كلامه.

---

(١)

(٢)

(٣) لاحظ مجمع البحرين (مادة رأى).

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

(٨) الميزان ١ / ٩١.

(٩)

(١٠) شرح المنظومة / ٣٤٧.

أقول: أمّا الاستفادة من الشرع فقد عرفتها، وأمّا تحقيقه بالكشف فلنقل قصص وحكايات عليه، لكنها ممّا لا يعتمد عليه في المسائل العلمية، وأمّا البرهان فما وقفت عليه بعد الفحص المقدور وجوه:

الأول: ما ذكره صاحب الأسفار في فصل نشر الصحائف وإبراز الكتب من فصول باب المعاد، قال: إنّ الملكات النفسانية تصير صوراً جوهرية وذوات قائمة فعّالة في النفس[١] تنعيماً وتعذيباً، ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقي أبد الآباد لم يكن لخلود أهل الجنة في الثواب وأهل النار في العقاب وجه أبداً، فإنّ منشأ الثواب والعذاب لو كان نفس العمل أو القول ـ وهما أمران زائلان ـ يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية، وذلك غير صحيح.

الثاني: ما ذكره هو أيضاً في نفس المقام، من أن الفعل الجسماني الواقع في زمان متناهٍ كيف يصير منشأً للجزاء الواقع في أزمنة غير متناهية؟! ومثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم؛ سيما في جانب العذاب....

ولكن يخلد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بالثبات في النيات، والرسوخ في الملكات.

الثالث: ما في بعض الحواشي[٢] من أنّ الماهية الخارجية هي بعينها توجد في الذهن، كما قرّر في مبحث الوجود الذهني، واختلاف الخارجي والذهني في الآثار إنّما هو لأجل الوجود الخارجي والذهني دون الماهية، فإنّها متحققة في المقامين بنفسها، وهكذا في الخيال والحسّ والعقل، فإنّ الماهية الموجودة فيها ماهية واحدة، لكنّها تتجلى في كل موطن بصورة، وتسمّى في كل مقام باسم، فتتجسم في مقام، وتصير عرضاً في مقام آخر.

وأصل ذلك كله إمكان تفاوت آثار الشيء بحسب نشآت وجوده مع كونه هو هو بحسب ماهيته.

أقول: أمّا الوجه الأول فجوابه: أنّ القول أو العمل أو الاعتقاد بوصف كونه معصية علة عقلائية لاستحقاق العذاب وخلوده، وأمّا نفس العقاب فهو معلول لإرادة الله سبحانه وتعالى حدوثاً وبقاءً، فأين لزوم بقاء المعلول بلا علة؟

وأمّا الوجه الثاني فقد تقدم الكلام حوله مفصّلاً في القاعدة المتقدمة.

ثمّ إنّ المستدلّ غير معتقد بهذين الوجهين أيضاً كما يظهر من بيانه حول خلود الكفّار في

---

(١) تجسم العمل المستفاد من القرآن والسنة إنّما هو في الخارج والنفس، كأن عبارة الأسفار تشير إلى النار الروحاني دون المادي فافهم البحث.

(٢) درر الفوائد / ٦٠٠.

أسفاره وإنّما ذكرهما تفنّناً.

وأمّا الوجه الثالث فهو بعد لم يخرج عن ميدان الادّعاء، فهو مصادرة، كما لايخفى.

وأمّا الآيات القرآنية فما اشتمل منها على رؤية الأعمال يوم القيامة غير مربوط بالمقام، فإنّ المدّعى أنّ الأعمال تتجسّم في القبر والقيامة بأشكال موجودات منعّمة ومعذّبة، كـالحُور والغلمان والفواكه والسرور وغيرها، وكالحيّات والعقارب والنار والزقّوم وأمثالها، فيلتذ بـها الإنسان أو يتأذي بهما ومجرد رؤية العمل بتجسّمه لايدل على أنّه الثواب نفسه أو العقاب، بل لعلّ تجسّمه لأجل تثبيت عمله عليه ليرى عيناً، فيكون أوكد في إقناعه أو سروره أو انفعاله، ولعلّ قوله تعالى: ﴿تودّ لو أنّ بينها وبينه أمداً بعيداً﴾ ناظر إلى ذلك، أي من جهة انفعاله به، فتأمّل.

وأمّا العقاب والثواب المحقّقان بالنار ودخول الجنة ونحوهما فهما مـوجودان مسـتقلّان مباثنان للعمل، مستندان إلى إرادة الله تعالى جزاءً على عملهم، بل يمكن أن يـقال: إنّ الرؤيـة لاتستلزم التجسّم أبداً؛ لما ينقل عن بعض الريـاضيين مـمّن قـارب عـصرنا مـن أنّ الأفـعال والحركات محفوظة في محالّها ممكنة الرؤية في حدّ نفسها، فلو قويت باصرة البشر أو حـاز حاسّة سادسة لرآها بعينها، فإن شرائط الرؤية في الأرض وبعض المـجرّات الأُخـرى، لعـلّها تختلفة. فتأمل.

وبالجملة: لو لم نقل: إنّ المستفاد من هذه الآيات الكريمة حسب متفاهم العرف العـام ـ وهم المخاطبون بالخطابات القرآنية ـ هو رؤية جزاء العمل، لما دلت على مقصودهم، أيـضاً، كما عرفت، ومنه يظهر الحال في قوله تعالى: ﴿لقد كنت في غفلة من هذا﴾[1]، فإنّه لايـدل على كون العمل عقابا، بل ولاعلى تجسّم العـمل، والعـمدة قـوله: ﴿إنّـما تُـجزَون مـا كـنتم تعملون﴾[2]، لكن قوله تعالى: ﴿جزاءً بما كانوا يعملون﴾[3] ينافيه، فلا يبقى مجال للاعتماد على ظهوره.

ثم إن هنا وجهين ـ آخرين يدلان على نفي عموم التجسّم المذكور.

الأول: ما في كثير من الآيات من استناد الثواب والعقاب إلى الله تعالى، وانّه هو المـثيب والمعاقب، وأمّا ما سبق من بعضهم من أنّ الاستناد المذكور إنّما هو لأجل إفاضة الصورة فـهو خلاف متفاهم العرف، إلّا أن يقال أن استثنا شيء إلى اللّه تعالى ـ وهو اللّه ـ البعيدة، وإلى غيره

(١)

(٢)

(٣)

ـوهو علّة قريبة، غير ضائرة أن ثبت تجسّم العمل.

الثاني: وجود الجنة والنار فعلاً وقبل هذا، بل قبل وجود المكلفين، كما يستفاد من جملة من الآيات والروايات، وسيأتي تفصيله في المقصد الثامن إن شاء الله.

وجه الدلالة: أنّ النشأة الآخرة بعد لم تبرز حتى تتجسّم الأعمال فيها، بل لم يوجد أعمال جميع المكلفين في هذه النشأة أيضاً، فكيف وجدت الجنة وجهنم فعلاً مع أنّهما مجسّم الأعمال الصالحة والطالحة؟

ثم إنّ هذه الدعوى إن تمّت لتمّت في خصوص العقاب الأُخروي[1]، وأمّا العقاب الدنيوي كما في الحدود فلا مسرح لها، كما لايخفى، ولا أدري ما هو الوجه عندهم لاستحقاق قتل القاتل بقتل المقتول، مع أنّ القاتل المجبور لا ذنب له؟!

ولَعَمري إنّ حديث التجسم بنحو العموم بحيث تكون الجنة والنار وما فيهما مجسّمة أعمالنا من مادة أُخرى مخلوقة لله تعالى مقطوع البطلان بلحاظ دلالة القرآن.

نعم، لا مانع من الالتزام به في الجملة من جهة قوله تعالى: ﴿ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً﴾[2]، بشهادة قوله: ﴿ولا يظلم﴾. ومن جهة الروايات إن صحت سندا.

الأمر الثاني: في تصحيح العقاب به على تقدير تماميته، فنقول: العمل الصادر من العبد إمّا علة تامة لإفاضة الصورة من قبل الله تعالى، بحيث لايمكن التخلف عنه، أم لا، بل الإفاضة باختيار الواجب وإرادته، وعلى كلا التقديرين فلحوق المجسّم المذكور بالعامل إمّا ضروري لايمكن انفكاكه عنه، وإمّا ممكن وتابع لإرادة الله تعالى. هذه احتمالات أربعة، أحدها باطل قطعاً، وهو فرض أنّ العمل علة تامة لإفاضة الصورة، وكون لحوقها بالعامل ضرورياً.

وجه البطلان: أنّ الشفاعة والتوبة والعفو الإلهي ممّا يُسقط الذنوب بلا إشكال، والاحتمال المذكور لايجامع سقوط الذنب على الفرض، فيكون باطلاً قطعاً. وأيضاً قد تقدم ـفي محلّه ـأنّ الله فاعل مختاريمكنه الفعل والترك، والمستفاد من الآيات الكثيرة أنّ العذاب والثواب بإرادة الله ومشيئته. فبطلان هذا الاحتمال فليكن مفروغاً عنه. (فافهم).

وأمّا بقية الاحتمالات فكلّ منها ثبت بالدليل لايمكن أن يندفع به إشكال العقاب؛ إذ يقال: إن صدور الفعل عن العبد ضروري قهري غير داخل تحت اختياره فكيف يعذّبه الله تعالى عليه، مع أنّه مختار ومتمكن من دفعه عنه؟! ولا جواب عنه أبداً.

وما تقدم من بعضهم من أنّ العمل مادة مستعدّة ومستحقة لإفاضة الصور، والله واهب يهب

---

(١) بأن يدعى أنّه جزاء طبيعي لا وضعي.

(٢)

الصورة لها فهو ساقط جداً، ضرورة قبح الهبة المستلزمة لخلود أحد في العذاب والعقاب، فحديث تجسّم الأعمال لاينفع المقام شيئاً[١].

المقالة السادسة:

في بيان بقية المذاهب

قد عرفت منّا حقيقة الأمر بين الأمرين على وجه صحيح، لكنّ هنا أقوالاً وآراء أُخرى ادّعى أصحابها أنّها الأمر بين الأمرين، مع أنّها ليست كذلك، ونحن نذكر جملة منها، فنقول:

منها: ما تقدم من مذهب الحكماء والمنسوب إلى كثير من الإمامية، وقد عرفت أنّه راجع إلى الجبر، ولا يرتبط بالأمر بين الأمرين، وأشرنا إلى أنّ نسبته إلى كثير من الإمامية غير ظاهرة.

ومنها: ما ذكره صاحب الأسفار، وقال: إنّه مذهب أهل الله! واختاره جملة من محقّقي الفلاسفة بعده، وحاصل هذا القول: إنّ الإيجاد يدور مدار الوجود في وحدة الانتساب وتعدده، وفي الاستقلال وعدمه، وحيث إنّ المجعول بالذات ـ بحيث تكون حيثية ذاته حيثية المجعولية والارتباط، لا أنّ هناك شيئاً له المجعولية والربط ـ هو الوجود المنبسط على هياكل الماهيات، والمتحد مع مراتب الوجودات، وكان لهذا الوجود المذكور انتسابات إلى الفاعل بالوجوب، وهو بهذا الاعتبار فعله وصنعه تعالى، وإلى القابل بالإمكان، وهو بهذا الاعتبار وجود زيد وبكر مثلاً، فكان أثر هذا الوجود وإيجاده أيضاً صرف ربط وفقر؛ إذ الجاعل بالذات حيثية ذاته حيثية الجاعلية، فإن كانت ذاته مستقلة كانت حيثية الجاعلية مستقلة، وإن كانت عين الفقر كانت حيثية الجاعلية أيضاً كذلك؛ إذ لا تغاير بين الحيثيتين حقيقة.

فاتضح أنّه لا تفويض؛ إذ حيثية الأثر كحيثية مؤثّره عين الارتباط، ولا جبر؛ إذ الأثر كالمؤثر له انتسابات: نسبة إلى الرب حيث إنّه أثر فعله الحقيقي الإطلاقي، ونسبة إلى العبد حيث إنّه أثر وجوده الحقيقي، فالفعل فعل زيد حقيقة، ومع ذلك فهو فعل الله أيضاً بلا عناية.

نعم، لابد أن ينسب إلى الله تعالى بما هو مطلق وبما هو يليق بساحة قدسه، وإلى العبد بما هو مقيّد وبما هو يلائمه من تجسّمه وإمكانه، هذا ملخّص ما قرره بعض الفحول من أرباب هذا القول[٢].

أقول: لا مانع من كون نسبة الفعل إلى الربّ كنسبته إلى العبد على نحو ذكره، فإنّه يتمّ على

---

(١) لكن بحث تجسّم العمل بحث حلو وحسن وقد رأيت بعد ذلك بسنين كتاباً بحث فيه مؤلّفة الفاضل بالتفصيل من جهات شتى.

(٢) وهو الشيخ محمد حسين الإصفهاني في نهاية الدراية ١ / ١٧٤.

مسلكنا أيضاً، وأمّا ما في جملة من الروايات: «أنّ الله أولى من العبد بالحسنات، والعبد أولى منه بالسيئات»، بل في التنزيل: ﴿ما أصابك من حسنةٍ فمن الله وما أصابك من سيئةٍ فمن نفسك﴾[١]، فالوجه فيه: أنّ الحسنة بإرشاد الله وهدايته وأمره، والسيئة من سوء اختيار العبد واشتهاء نفسه، والله تعالى نهى عنها وتوعّد عليها، فالأولوية بهذا الاعتبار، وإلّا فلا فرق بين الحسنات والسيئات من ناحية الإفاضة والتمكين وتمكّن العبد أصلاً، وفي بعض تلك الروايات: «وبنعمتي أدّيت إليّ فرائضي، وبقدرتي قويت على معصيتي»، وهذا ظاهر، ولذا لم يفصل أحد بينهما.

لكنّ الذي يوجب رفض هذا القول هو عدم كفاية صحة نسبة الفعل إلى العبد لصحة التكليف واستحقاق الجزاء، بل ولما هو المشهود وجداناً وعياناً من اختيارنا، ما لم يقل: إنّ العبد متمكّن من الفعل والترك على نحوٍ أسلفناه، وإلّا فنسبة وجودنا وبعض صفاتنا إلينا أيضاً صحيحة بلا شائبة عناية، ومع ذلك هو خارج عن قدرتنا وإرادتنا.

وعلى الجملة: إن قالوا مع ذلك بتمكّن العبد من الترك والفعل كما قلنا فقولهم هو الأمر بين الأمرين، وإن لم يقولوا ـ كما هو الظاهر ـ فهو جبر محض يبطله الوجدان قبل البرهان.

ومنها: ما قيل من أنّ المراد من الأمر بين الأمرين كون بعض الأشياء باختيار العبد وهي الأفعال الاختيارية، وبعضها بغير اختياره، كالصحة والمرض والنوم وأشباهها.

أقول: وضعفه ظاهر، فإنّ الأول تفويض محض، والأمثلة في الشِقّ الثاني قد تكون اختيارية، وقد تكون اضطرارية قهرية، على أن المفوضة أيضاً لم يدّعوا أنّها اختيارية دائماً.

ومنها: ما ذكره الفاضل الطريحي في مجمع البحرين في مادة (القَدَر)، قال: والذي يظهر من كثير من الأحاديث أنّ العبد ليس قادراً تاماً على طرفي فعله، كما هو مذهب المعتزلة، وإنّما قدرته التامة على الطرف الذي وقع منه فقط، وأمّا على الطرف الآخر فقدرته ناقصة، والسبب في ذلك ـ مع تساوي نسبة الأقدار والتمكين منه تعالى إلى طرفي الفعل ـ أمر يرجع إلى نفس العبد، وهو إرادة أحد الطرفين دون الآخر، لا من الله فيلزم الجبر ... فالقدرة التامة للعبد على ما زعمه المعتزلة باطلة، والقول بعدم القدرة على شيء من الطرفين كما زعمه الأشعرية أظهر بطلاناً، والحقّ ما بينهما هو القدرة التامة فيما يقع من العبد فعله، والناقصة فيما لم يقع... إلى آخره.

أقول: فساده واضح، وعدم دلالة الأحاديث عليه لائح.

---

(١) النساء / ٧٩.

ومنها: ما استظهره المجلسي من الأخبار المعتبرة، وتبعه عليه بعض السادة، قال بعد تفسيره الجبر والتفويض بمعناهما المعروف[١]: وأمّا الأمر بين الأمرين فهو أنّ لهداياته وتوفيقاته تعالى مدخلاً في أفعالهم، بحيث لا يصل إلى حدّ الإلجاء والاضطرار، كما أنّ لخذلانه سبحانه مدخلاً في فعل المعاصي وترك الطاعات، لكن لا بحيث ينتهي إلى حدٍّ لا يقدر معه على الفعل والترك... إلى آخره.

أقول: كلامه بطوله ظاهر في أنّ المراد بالأمر بين الأمرين هو اللطف المصطلح، وهذا من مثله عجيب، إذ لا ربط بين المسألتين أصلاً، مع أنّ المباح لا هداية فيه ولا خذلان، فلازم كلامه تفويض الأفعال المباحة إلى العبد، مع أنّه مقطوع البطلان بلحاظ دلالة الروايات فضلاً عن حكم العقل باستحالته. نعم، إنّ بعض الروايات يدل على ما ذكره، لكنّ الأمر بين الأمرين الذي هو يقابل الجبر والقدر لا يتحد معه، فالحق في تفسيره ما ذكرنا.

ثم إنّ هنا أقوالاً أُخرى تركنا ذكرها وبيان ما فيها مخافة التطويل، واعتماداً على فهم القارئ بعد الإحاطة بما ذكرنا، والله وليّ التوفيق والسداد، وعليه الاتّكال والاعتماد.

المقالة السابعة:

حول السنة

الروايات الواردة حول الاستطاعة وإبطال الجبر والتفويض وإثبات المنزلة بينهما كثيرة ربّما تتجاوز المائة، وقد نقلها العلامة المجلسي رحمه الله في بحاره[٢]، والذي يظهر منها أنّ التفويض الباطل على معانٍ:

١ ـ غلبة إرادة العبد على إرادة الله تعالى، ووقوع الفعل حسب مشيئة العبد وإن كان مخالفاً لإرادة الله تعالى. يدل عليه جملة من الروايات.

٢ ـ نفي تكليف العباد ورفع الحظر عنهم في أفعالهم، ولعلّ أكثر الأخبار الواردة في إبطال التفويض ناظر إلى هذا المعنى، كما يظهر لمن تدبّرها، ومن هنا فسّر المفيد قدس سره[٣] التفويض ـ بقول مطلق ـ بالقول برفع الحظر والإباحة للعباد مع ما شاؤوا من الأعمال، وقال هذا القول الزنادقة وأصحاب الإباحات، والواسطة بين هذين القولين: أنّ الله أقدر الخلق على أفعالهم ومكّنهم من أعمالهم، وحدّ لهم الحدود في ذلك ... ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد ...

(١) لاحظ مرآة العقول ١ / ١١٦، وقد ذكره في بحاره ٥ / ٨٣ أيضاً.

(٢) لاحظ بحار الأنوار / أوائل الجزء الخامس.

(٣) شرح عقائد الصدوق رحمه الله / ١٤.

فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض ... انتهي.

٣ ـ تفويض أمر الخلق والرزق إلى حجج الله تعالى. وفي بعض الروايات: أنّ القائل به مشرك.

٤ ـ تفويض التشريع إلى العباد.

أقول: وفي هذا القسم الأخير بحث سيمرّ بك في مبحث النبوة والإمامة، وستعرف أنّ النبيّ الخاتم ﷺ قد فُوّض إليه التشريع، فانتظر.

وعلى الجملة: أنّ التفويض بجميع معانيه المذكورة فاسد قطعاً، سوى ما وعدناك ببيانه فيما بعد، وأمّا التفويض بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً من عدم احتياج العبد في أفعاله إلى الله تعالى «وإن كان العبد وأفعاله مقدورين لله تعالى» فلم نجد رواية صريحة على بطلانه، ولعلّه لم يكن دائراً بين الناس في تلك الأعصار، والله أعلم.

وأمّا الجبر فلعلّ المستفاد من الأخبار المذكورة أنّ له معاني ثلاثة:

١ ـ ما ذكره هؤلاء الناس من عدم قدرة العبد على أفعاله وسلب الاختيار عنه، ولعلّه مدلول أكثر الأخبار.

٢ ـ التكليف بمالا يُطاق.

٣ ـ الأمر بالمعاصي.

والجميع واضح البطلان. إذا عرفت ذلك نذكر لك بعض الروايات:

١ ـ صحيحة الجعفري، عن الرضا عليه السلام[1] قال: ذُكر عنده الجبر والتفويض، فقال: «ألا أُعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه، ولا يخاصمكم عليه أحد إلّا كسرتموه؟»، قلنا: إن رأيت ذلك، فقال: «إنّ الله عزوجل لم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يُمهِل العباد في ملكه، هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صاداً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يُحِل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه»، ثم قال عليه السلام: «من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه».

قوله عليه السلام: «لم يطع بإكراه»، ردّ على المجبِّرة مع الإيماء إلى دليله، فإنّ العبادة ـ على قولهم ـ واقعة بقدرة الله وإرادته، لا بإرادة العبد، والعبادة غير الاختيارية غير مطلوبة من المكلفين، إذ لو شاء الله تلك هدى الناس أجمعين، ولذا قال تعالى: ﴿لا إكراهَ في الدين﴾[2]، بناءً على أنّ المراد بالإكراه هو الجبر، كما في تفسير بعض الأعاظم من أساتيذنا الأُصوليين.

---

(١) بحارالأنوار ٥ / ١٦. نقلاً عن توحيد الصدوق.

(٢)

قوله عليه السلام: «ولم يُعصَ بغلبة»، ردّ على المفوضة، وأنّ العباد ليسوا بغالبين على إرادة الله تعالى، بل ما صدر عن العباد من المعصية إنّما يصدر عنهم بإقدار من الله وتمكينه إيّاهم، وإلّا فلا قدرة لهم، ويمكن لله تعالى منعهم عن العصيان ولو بعد إعطاء القوة والقدرة.

قوله عليه السلام: «لم يُمهِل العباد في ملكه»، ناظر ـ بحسب الظاهر المستفاد من سائر الروايات ـ إلى بطلان القسم الثاني من التفويض، كما تقدم بيانه.

قوله عليه السلام: «هو المالك لما ملكهم» من ألطف الكلام، وقد ورد ذلك عن أمير المؤمنين والحسن الزكيّ[1] عليهما السلام أيضاً، وكأنّه ناظر إلى بيان الأمر بين الأمرين، وأنّ القوة والمكنة التي أوجدها الله في العبد لم تخرج عن ملكه تعالى، بل هي بَعدُ في ملكه واختياره في كلّ آن وآن، ومفتقرة إليه تعالى في حدوثها وبقائها، كما فصّلناه تفصيلاً، فافهم واستقم.

قوله: «والقادر على ما أقدرهم عليه» تأكيد وتصريح على بطلان التفويض بمعناه الأول المتقدم.

قوله: «وان ائتمروا بمعصيته»، والتعبير بالائتمار لعلّه للمشاكلة للائتمار بالطاعة، أو هو بمعنيّ الهمّ أو الفعل من غير مشاورة، كما عن النهاية والقاموس.

٢ ـ صحيحة البزنطي، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله[2] عليه السلام: قال «لا يكون العبد فاعلاً ولا متحركاً إلّا واستطاعة معه من الله عزوجل» إلى آخره.

وإذا انضمّ إليها افتقار الممكن إلى الواجب حدوثا وبقاءً كانت ظاهرة في المراد.

٣ ـ رواية عليّ بن يقطين، عن أبي إبراهيم عليه السلام[3] ... فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «إن زعمت أنّك بالله تستطيع فليس إليك (لك) من الأمر شيء، وإن زعمت أنّك مع الله تستطيع فقد زعمت أنّك شريك معه في ملكه، وإن زعمت أنّك من دون الله تستطيع فقد ادّعيت الربوبية من دون الله... إلى آخره.

فانظر إلى كلامه عليه السلام كيف أثبت الاستطاعة للعبد مع نفي الاستقلال عن العبد، والروايات في الباب كثيرة، والله الهادي.

---

(١) لاحظ قول الحسن المجتبى عليه السلام في البحار ٥ / ٤٠.

(٢) البحار ٥ / ٣٥، نقلاً عن التوحيد.

(٣) المصدر السابق نفسه.

المقالة الثامنة:
في دلالة القرآن المجيد

استدلّ المجبِّرة والمفوّضة القدرية بجملة كثيرة من الآيات المباركة القرآنية على إثبات الجبر والتفويض، حتى تمسّكوا بآية واحدة لتصحيحهما، ولهم كلمات عجيبة غريبة في مقام النقض والإبرام والدفع والإيراد، كما يفهمها من لاحظ تفسير الرازي الجبري.

واعلم أنّه لا دلالة للقرآن ـ ولو ضعيفة ـ على التفويض أصلاً، بل الآيات الشريفة تبطله، مثل قوله تعالى: ﴿وإيّاك نستعين﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله﴾[٢]، وغيرهما.

وأمّا الآيات الدالة على الاختيار وإسناد الأفعال إلى العباد، أو على ما يتوقف على الاختيار كالآيات الدالة على التكليف والوعد والوعيد وأمثالها فلا مساس لها بالتفويض؛ لعدم الملازمة بينهما، بل هنا أمر آخر ـ وهو الأمر بين الأمرين ـ يحقق الاختيار، ولا يستلزم التفويض، فهذه الآيات الكريمة وإن تُبطِل الجبر لكنّها لاتثبت التفويض؛ لإمكان نظارتها إلى الأمر بين الأمرين.

وأمّا الآيات الدالة على بطلان الجبر فكثيرة جداً، بل القرآن من أوّله إلى آخره ـ سوى بعض آياته ـ يدلّ على الاختيار وبطلان الجبر والاضطرار، فقولنا: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم[٣]، وبسم الله الرحمن الرحيم، لايتمّ إلّا على القول بالاختيار؛ إذ لا معنى للاستعاذة عن فعل الله تعالى بالله؛ وذلك لأنّ إغواء الشيطان بناءً على مذهب المجبّرة من فعل الله وخلقه فكيف يعوذ العبد منه؟! وأين معنى الرحمة وهو يعذب عباده على ما يخلق فيهم بمحض إرادته النافدة؟! وكذا لا يصحّ قولنا: ... من شرّ الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس، فإنّ حال الخنّاس في وسواسه كحال السكّين في قطعه رأس أحد! وإنّما الفاعل هو الله تعالى، بل الصحيح أن يُدّعى حينئذٍ هكذا: أعوذ من شرّ الله تعالى الذي يوسوس... إلى آخره! (نعوذ بالله من هذا القول). بل عرفت أنّ أساس التشريع وأصل إنزال الكتب وإرسال الرسل مبنيّان على الاختيار وعدم الاضطرار، ومعه لا يحسن أن نذكر الآيات الدالة على الاختيار وبطلان الجبر كما ذكرها الأصحاب وبوّبوها أبواباً، وإنّما المهمّ أن نتعرض للآيات التي تخيّلها المجبِّرة ـ الجهمية والأشعرية ـ دلالتها على الجبر، وأن نبيّن وجه خبطهم وغلطهم، وفي ذلك فوائد مهمة.

---

(١)

(٢)

(٣) كما نقرؤه امام القراءة وفي التنزيل: ﴿فاستَعِذ باللهِ منَ الشيطان...﴾.

والذي يهمّ في المقام تعرضه هو ثلاث طوائف من الآيات، فنقول:

الطائفة الأولى: ما دل على أنّ الله خلق كل شيء، كقوله تعالى: ﴿**الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل**﴾[1]، وقوله: ﴿**وخلق كل شيء ... خالق كل شيء فاعبدوه**﴾[2]، وقوله: ﴿**أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء**﴾[3] إلى غير ذلك.

وأمّا قوله تعالى: ﴿**أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون**﴾[4]، فالظاهر بقرينة الصدر أنّ كلمة «ما» موصولة، لا مصدرية، فهو أجنبي عن المقام، إذ معنى الآية حينئذٍ: أنّ الله خلقكم والأحجار التي تنحتونها، وقد اعترف الرازي في تفسيره أيضاً بذلك، فلاحظ.

وعلى الجملة: هذه الآيات تدلّ على أنّ الأشياء ـ ومنها أفعال العباد الاختيارية ـ مخلوقة لله تعالى، وهذا هو معنى الجبر الذي يدّعيه المجبِّرة.

والجواب عنها: أولاً: أنّ الخلق بمعنى التقدير، كما قيل في قوله تعالى: ﴿**خلق الموت والحياة**﴾[5]، وعلى هذا فالآيات المذكورة أجنبية عن المقام، فإنّ تقدير الأشياء أزلاً لاينافي الاختيار، كما يأتي إن شاء الله.

وثانياً: أنّ عموم هذه الآيات غير ثابت حتى عند الأشاعرة، فإنّهم يخصّصونه بغير صفاته الثمانية القديمة القائمة بذاته تعالى، الصادرة عنه بنحو الإيجاب والاضطرار دون الخلق والاختيار، كما صرّح به إمامهم الرازي.

قال في تفسير سورة الأنعام: وجواب أصحابنا: أنّا نخصّص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالماً بالعلم ... إلى آخره، فإذن يصح لغير الجبري أن يخصّصه بالأدلة الدالة على اختيار العبد.

وثالثاً: أنّه لاعموم لها ليشمل الأفعال الاختيارية من الأول لكي نحتاج في خروجها عنه إلى مخصِّص؛ وذلك لأنّ المخصّص إذا كان متصلاً لا ينعقد للعام ظهور في عمومه من الأول، إلّا في غير ما شمله المخصِّص، فإذا قلنا: أكرم كل عالم عادل، كان الموضوع من الأول هو العالم المتصف بالعدالة، لا مطلق العالم، وهذا واضح، وقد تقرر في أُصول الفقه أنّ المخصِّص كما

---

(١) النساء / ٧٩.

(٢) الأنعام / ١٠٢.

(٣)

(٤)

(٥)

يكون لفظياً كذلك يكون عقلياً، كما أنّ كلّاً منهما قد يكون متصلاً وقد يكون منفصلاً.

والمراد بالمتصل العقلي: وضوح حكم شيء عند العقل بحيث لو أُلقي عام أو مطلق شامل له بحسب وضع اللغة، مخالف له في الحكم لم يكن للّفظ ظهور بالنسبة إليه، ولم يدل عليه بحسب ما هو المتعارف بين العقلاء في باب الإفادة والاستفادة من الخطابات، بل العام المذكور ينصرف إلى غيره، فإذا قيل: أطعم كل أحد، وخذ كل شيء لا يشمل لفظا الأحد والشيء الواجب الوجود والأموات والسحاب والهواء والشمس والقمر، وغير ذلك من الأُمور الظاهرة عند العقل في أنّها لا تقبل الأخذ والإطعام، وهذا الظهور العقلي يضيّق دلالة اللفظ من الأول، فلا تتم إلّا في غير الأُمور المذكورة، والمقام كذلك، فإنّ استناد أفعالنا الاختيارية إلى إرادتنا وتأثير قدرتنا ولو في الجملة ضروري فلا ينعقد للآيات الشريفة ظهور بالنسبة إليها من الأول، فافهم جيداً.

ورابعاً: أنّه تعالى قال عن أفعاله: ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه﴾[1]. ومن الظاهر أنّ المعاصي والآثام وقتل الأنبياء والأولياء لا حسن فيها، بل فيها القبح كل القبح، فلابد من الالتزام بمدخلية العبد في إيجادها حتى تتوجّه المعايب المذكورة إليه، لا إلى الله الحكيم العليم. وأيضاً أنّه تعالى قد مدح نفسه في تلك الآيات بعموم الخلقة مع انتفائه بخلق القبائح التي لا يرضى بها هو تعالى أيضاً.

وخامساً: أنّها معارضة بقوله تعالى: ﴿تبارك الله أحسن الخالقين﴾[2]، فقد أخبر بوجود خالقين غيره.

وللرازي في تفسيره هذه الآية اضطراب عجيب، وكلام غريب، ولم يستطع هدم دلالتها أصلاً.

وبقوله تعالى حاكياً عن السامري: ﴿خلق لهم عجلاً جسداً له خوار﴾[3]، وبقوله حاكياً عن عيسى عليه السلام ﴿أخلُقُ لكم من الطين كهيئة الطير﴾[4]، ووجه الجمع خروج الأفعال الاختيارية عن خلقة الله تعالى التامة المستقلة.

وسادساً وهو الأقوى من مقام الجواب: أنّ تلك الآيات إنّما تنافي مذهب التفويض، لا ما عليه أهل الحق من الأمر بين الأمرين، فإنّ الأفعال صادرة عن فاعليها بما يفيض الله عليهم من إبقاء وجودهم وإعطاء القوة لهم في كلّ آن، وليس للعبد إلّا إبراز تلك القوة، فكما يصح استناد

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

الأفعال إليهم كذلك يصح استنادها إلى الله تعالى على نحو يليق بعزّ جلاله، فافهم.

وإن شئت فقل: استناد فعل أو شيء إلى العلتين قد يكون عرضياً وقد يكون طولياً وعلى الأوّل يتمّ تخيّل الأشعري وعلى الثاني يتمّ ما هو الحق من الأمر بين الأمرين، وقد وقع الماديون وطوايف من المسلمين منهم الأشاعرة في الاشتباه بين القسمين فانحرفوا عن الحق.

الطائفة الثانية: ما دل على أنّ أفعالنا ومشيئتنا بمشيئته تعالى، مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء أنّي فاعل ذلك غداً إلّا أن يشاء الله﴾[1] وقوله: ﴿كلا أنّها تذكرة فمن شاء ذكره وما يذكرون إلّا أن يشاء الله﴾[2] وقوله: ﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله﴾[3] وقوله: ﴿...لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله رب العالمين﴾[4] وقوله: ﴿قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلّا ما شاء الله﴾[5].

أقول: أمّا الآية الأُولى ففيها إضمار القول، وتقديرها: إلّا أن تقول: إن شاء الله، ولمّا حذف القول نقل إن شاء الله إلى لفظ الاستقبال، كما حكي عن الأخفش وغيره، أو المعنى: إلّا أن يشاء الله أن يأذن لك في ذلك القول، أي ليس لك أن تخبر عن نفسك أنّي فاعل لشيء إلّا إذا أذن الله لك في الإخبار، كما ذكره الرازي. أو أنّ قوله: «إلّا أن يشاء الله» مقول القول ومن تتمة المنهيّ عنه، أي لاتقل: إنّي أفعل فعلاً غير محتاج فيه إلى الله إلّا أن يمنع الله منه، فإنّ هذا تفويض باطل، كما ذكره بعض أساتذتنا الأعلام في مجلس درسه.

وعلى جميع الوجوه تكون الآية أجنبية عن مسألة الجبر، إلّا أنّ الاحتمال الثالث خلاف ظاهر الآية، كما لايخفى.

وأمّا الآية الأخيرة فيمكن حملها على غير الأفعال الاختيارية.

وأمّا بقية الآيات فأُجيب عنها بوجوه، أقربها وجهان:

الأول: حمل المشيئة المذكورة فيها على المشيئة الإلجائية، ولاشك أنّ الله تعالى إذا أراد شيئاً يقول له: كن فيكون؛ لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته التامة.

الثاني: أنّ المعنى: إلّا أن يشاء الله أن يلطف بكم في الاستقامة والتذكّر واتخاذ الطريق، كما يقتضيه سياق الآيات ونظمها.

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

أقول: قد تقدم في الجزء الأول: أنّ للإرادة معنيين.

١ ـ الإيجاد والإفاضة.

٢ ـ ذكر الأشياء في اللوح.

ومرّ أيضاً أنّ جميع الأشياء قد ذكِرت في اللوح، وتعلّق المشيئة بهذا المعنى بعموم الأشياء ممّا لا ربط له بالجبر أصلاً، بل حاله حال علمه بها في أنّه كاشف، لا سبب كما مرّ، لكنّ حمل المشيئة المذكورة في الآيات على هذا المعنى خلاف الظاهر.

والحقّ أن يقال: إنّ إرادة الله تعلّقت بكل شيء حتى بالأفعال الاختيارية من دون أن يستلزم الجبر! إذ الواجب يفيض على الممكن في بقاء وجوده وصدور أفعاله آناً فآناً، سواء في حال صلواته أم في حال زناه، كما بيّناه سابقاً، وإرادته ليست إلّا إفاضته، كما قرّرناها في الجزء الأول، فثبت أنّ الجميع مراد له، والكلّ من عند الله تعالى. وإن شئت فقل: الأعمال السيئة وإن لم تكن مرادة لله تعالى بإرادته التشريعية بل مكروهة له تعالى، لكنّها مرادة له بالإرادة التكوينية؛ لأنّ الله تعالى أراد وقوع ما يختاره العبد في الخارج، وهذا بعد الإحاطة بما مضى واضح بحمد الله تعالى.

فمذهب الإمامية غير موقوف على تأويل الآيات الكريمة وهدم ظواهرها كما يتوقف عليها بناء الجبر والقدر، بل القائل بالأمر بين الأمرين يرى توافق الآيات في هذا الباب، وهذا من ألطف الأُمور وأعجب الرموز، فتبصّر وكن على بصيرة من موقفك.

وفي رواية الفضيل، عن الصادق عليه السلام[١]: «شاء وأراد، ولم يحبَّ ولم يرض ....» إلى آخره.

وأمّا تعلق إرادته تعالى بأفعالنا على نحو تعلّقها بأفعاله فهو واضح الفساد، فإنّه من محض التناقض وصرف التهافت، كما قرّرناه في المقالة الثالثة، فلاحظ.

ثم إنّ في بعض الروايات[٢]: «إنّ الله جعل قلوب الأئمة مورداً لإرادته، فإذا شاء الله شيئاً شاؤوا، وهو قوله: ﴿وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله ربّ العالمين﴾[٣]».

أقول: وهذا مقام عالٍ لا يتيسر لأحد غيرهم سلام الله عليهم، وهو اختيار محض في صورة الاضطرار، ولعلّه المراد بقول حافظ:

در پس آئينه طوطي صفتم داشته‌اند   آنچه استاد ازل گفت بگو، آن گويم

الطائفة الثالثة: ما دل على أنّه تعالى يُضلّ من يشاء ويهدي من يشاء، وهذا القسم أكثر من

---

(١) البحار ٥ / ٥١.

(٢) البحار ٥ / ١١٤، وتفسير البرهان ٤ / ٤٣٥.

(٣)

ثلاثين آية، وظاهر أنّ من يُضلل الله فلا هادي له، ولن تجد له ولياً مرشداً.

أقول: الإشكال فيها من جهتين:

الأولى: قبح إضلال الناس عن صراط الحقّ، ولو فرضنا عدم العقاب والجزاء.

الثانية: لزوم الجبر منها كما عرفت، لكنّ الأول ساقط، فإنّ القبيح إضلال الغير ابتداءً، وأمّا انتقاماً وجزاءً على تمرّده وعصيانه فلا قبح فيه، كالعقاب والعذاب، وهذا واضح، والمستفاد من القرآن أنّ إضلاله تعالى إنّما هو للمتمرّدين، لاغير، وإليك بعض ما يدل عليه: ﴿كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب﴾[١]، ﴿ويضل الله به الظالمين﴾[٢]، ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلّا الفاسقين الذين ينقضون عهدالله...﴾[٣]، ﴿كذلك يضل الله الكافرين﴾[٤]، ﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وَجاءهم البينات والله لايهدي القوم الظالمين﴾، ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾[٥].

وهذه الآيات كما ترى ناطقة باختصاص الإضلال بمن هو مسرف مرتاب ظالم كافر في مرتبة متقدمة، وإنّما يلحقه الإضلال جزاءً بعمله، وكذا الهداية للمؤمنين، كما يأتي.

وأمّا الإيراد الثاني فجوابه: أنّ هذا الإضلال لا يستلزم الجبر والاضطرار، وتوضيحه موقوف على بسط الكلام في الجملة.

فنقول: قال الرازي[٦]: فاعلم ان معنى الإضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء إلى ترك الدين وتقبيحه في عينه، وهذا هو الإضلال الذي أضافه الله تعالى إلى إبليس، فقال: ﴿إنّه عدوّ مضلّ مبين﴾، وقال: ﴿ولأُضلنهم ولأُمنّيهم﴾[٧] ﴿وقال الذين كفروا ربّنا أرنا اللذين أضلّانا من الجنّ والإنس نجعلهما تحت أقدامنا...﴾[٨].

وأيضاً أضاف الله تعالى هذا الإضلال إلى فرعون، فقال: ﴿وأضل فرعون قومه وما

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦) في ذيل قوله تعالى: ﴿وما يُضلّ به إلّا الفاسقين﴾ في سورة البقرة، الآية: ....

(٧)

(٨)

هدى﴾[١].

واعلم أنّ الأُمّة مجمعة على أنّ الإضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى؛ لأنّه ما دعا إلى الكفر وما رغّب فيه، بل نهى عنه وزجر وتوعّد بالعقاب عليه، وإذا كان المعنى الأصلي للإضلال في اللغة ليس إلّا هذا، وهذا المعنى منفيّ بالإجماع، ثبت انعقاد الإجماع على أنّه لا يجوز إجراء هذا اللفظ على ظاهره، وعند هذا افتقر أهل الجبر والقدر إلى التأويل، أمّا أهل الجبر فقد حملوه على أنّه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدّهم عن الإيمان وحال بينهم وبينه... إلى آخره.

أقول: سبحانك هذا بهتان عظيم وإفك مبين! تكاد السماوات يتفطّرن من قوله، يقول: إنّه تعالى ما دعا إلى ترك الدين! ثم يقول: إنّه تعالى خلق في المكلفين ترك الدين!! يقول: ذم الله إبليس وفرعون على إضلالهما الناس ودعائهما إيّاهم إلى ترك الدين! لكنّه يخلقه فيهم، وهو حسن محض! هكذا في سنة هذا القوم، نقول لهم :هذا الذي أضلّه الله وخلق فيه الضلالة على زعمكم هل هو قادر على عمل الطاعات، أو لا؟ والأول يبطل مذهبكم، والثاني ينفي تكليفه؛ لأن الله يقول: ﴿لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها﴾[٢]، وإنّي لا أظنّ بهؤلاء أن يلتزموا بسقوط التكليف عن الكفّار والظالمين والمسرفين، فهذا يستكشف أنّ في وسعهم عمل الخير، وهم غير مجبورين، كما هو محسوس أيضاً، فيعلم من ذلك ـ علماً قطعياً ـ أنّ معنى الإضلال المنسوب إليه تعالى ليس بمعنى خلق ترك الدين، كما أنّه ليس بمعنى الأمر بترك الدين والترغيب عنه ودعائه الناس إلى المعصية.

وقال بعض السادة المعاصرين[٣]: لا يخفى أنّ جميع ما ذكر من هذه الوجوه (أي الوجوه السبعة التي ذكرها السيد المرتضى والمجلسي ـ رحمهما الله ـ في توجيه قوله تعالى: ﴿إنّ الله يحول بين المرء وقلبه﴾[٤]، إنّما هو للفرار من نسبة فعل القبيح إليه تعالى، فإن الحِيلة والمكر والأمر بالمعصية، وبالجملة كلّ ما هو إضلال بوجه قبيح من الحكيم فلا ينسب إليه تعالى، إلّا أنّ ظاهر الكتاب أنّ جميع ذلك منه تعالى فيما نسب إليه من قبيل المجازات على المعاصي، قال تعالى: ﴿وما يضلّ به إلّا الفاسقين﴾[٥]، وقال: ﴿فلما زاغوا ازاغ الله

---

(١)

(٢)

(٣) هامش البحار ٥ / ٢٠٧، وفصله في تفسيره (الميزان) أيضاً.

(٤)

(٥)

قلوبهم﴾[١]. ولا يقبح الإضلال وكل ما يرجع إليه إذا كان بعنوان المجازات، كما لا يخفى. انتهى.

أقول: إن أراد بالإضلال الدعاء والتكليف بترك الدين كما يدلّ عليه قوله: «والأمر بالمعصية» فهو مقطوع البطلان، فإنّ الله لم يرسل رسولاً ولم ينزّل كتاباً إلى الكفّار يدعوهم إلى الكفر والفسق، بل دعا الناس بأسرهم إلى الإيمان والطاعة في جميع حالاتهم، وقال في كتابه: ﴿إنّ الله لايأمر بالفحشاء﴾[٢]، وقد مرّ نقل إجماع الأُمّة على بطلانه. وإن أراد به خلق الضلالة فيهم بحيث لا يقدرون على إزالتها وسلوك الطريقةالحقة كما يقول به الجبرية، فهذا مع كونه خلاف الحسّ يبطل تكليفهم، كما قرّرنا وجهه.

لا يقال: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

فإنّا نقول: نعم، لكنّه عقاباً لا تكليفاً على القول الصحيح، وتفصيله في أُصول الفقه.

ومما يدل على بطلانه قوله تعالى: ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلّا قليلاً﴾[٣]، فأخبر عن إيمان من طبع على قلبه وعدم عجزه عنه، وإن أراد به خلقها على نحوٍ غير منافٍ لاختياره، كما إذا كانت الضلالة المخلوقة المذكورة مقتضية للمعاصي، لاعلة تامة، فهذا لا محذور فيه، لكن استفادة ذلك من القرآن على نحو يعتمد عليه في جميع الموارد مشكلة.

فالأولى أن يحمل الإضلال المذكور في الآيات المشار إليها على أحد الوجهين:

الوجه الأول أنّ بعض أفعاله يكون سبباً لأنّ يتصف الناس ـ بسوء اختيارهم ـ بالضلالة، فإنّه تعالى كلّف الناس بالإيمان والعمل الصالح، فتمرّد عن قبوله جماعة فضلوا عن الطريق القويم، كما امتثله قوم فاهتدوا وصاروا من السعداء، فلولا تكليفه تعالى لمّا تبرّزت ضلالة الأولين ولا اهتداء الآخرين، وهذا واضح، فضلالة الضالّين وإن كانت تابعة لمحض اختيارهم وإرادتهم، لكنّ الذي تتحق به الضلالة هو تكليف الله تعالى، فكأنّه هو الموجب لضلالتهم؛ فلذا أسندها إلى نفسه، وقال: ﴿يضلّ الله الكافرين﴾، ومثل هذا الإسناد والنسبة شائع في العرف، وكفاك فيه قول خليل الرحمن عليه السلام كما في القرآن: ﴿رَبِّ إنّهن أضلَلن كثيراً من الناس﴾[٤]، وقوله تعالى حاكياً عن نوح عليه السلام: ﴿ولا يغوثَ ويعوقَ ونسرا وقد أضلّوا كثيراً﴾[٥]، إذ من

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

الضروري أنّ الأصنام الجامدة لا إضلال لها بوجه، غير أنّها حيث صارت مرجحة لإرادتهم عبادتهنّ وترك طاعة الله تعالى نسب الإضلال إليها.

ويقول شيخ الأنبياء ـ على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام ـ: ﴿ولم يزدهم دعائي إلاّ فراراً﴾(١). ومن المعلوم أنّه دعاهم إلى القرار دون الفرار، يقول الله تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور﴾(٢)، ويقول: ﴿هُدىً للناس﴾(٣)، ثم يقول: ﴿وليزيدن كثيراً منهم ما أُنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً﴾(٤)، ويقول: ﴿وإذا ما أُنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً. فأمّا الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم﴾(٥).

ومن الظاهر أنّ القرآن نزل لهداية الناس وسعادتهم، لا لإضلالهم وإغوائهم، فنسب الطغيان والكفر وزيادة الرجس إليه من جهة ما ذكرنا لك، ألا ترى إلى الآية الأخيرة تبيّن أنّ سورة واحدة تزيد المؤمنين إيماناً والكافرين رجساً، وهذا كالنصّ فيما قلنا، وأنت إذا تنبّهت لذلك تعلم أنّ المراد من الإضلال المنسوب إليه تعالى في جملة من الآيات ذلك، وعليه فلا محذور فيه أصلاً.

فإنّ الضلال يستند إلى إرادة الضالّ واختياره، لا إلى إرادة الله تعالى، ومن هذه الجملة قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم فيضلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾(٦)، وقوله: ﴿يضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضلّ به إلاّ الفاسقين﴾(٧)، وقوله تعالى: ﴿إن هي إلاّ فتنتك تضلّ بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾(٨). إلى غير ذلك من الآيات.

ثم إنّ لبعض المعتسفين(٩) إيراداً على هذا الوجه من جهة إنزال المتشابهات القرآنية، لكنّه يندفع بأدنى توجّه إلى ما قرّرنا، فلذا تركنا نقله ونقده.

الوجه الثاني من الوجهين اللذين يمكن أن يحمل عليهما الضلالة: هو التخلية بين العبد وما

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

(٨)

(٩) وهو الرازي في تفسيره ١ / ٣٦١ حول قوله: ﴿وما يضلّ به إلاّ الفاسقين﴾.

يرتكبه، ومنع الألطاف الخاصة في حقه. توضيح ذلك: أنّه لاريب أنّ الله تعالى هدى الناس عامة، وإن لم تصل إلى بعضهم، وهو الجاهل القاصر المعذور، قال الله تعالى: ﴿الّذي أُنزل فيه القرآن هدىً للناس وبيّناتٍ﴾[١]، وقال: ﴿إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفورا﴾[٢]، وقال: ﴿وأمّا ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾[٣]، وقال: ﴿إنّ الذين ارتدّوا على أدبارهم من بعد ما تبيّن لهم الهدى الشيطان سوّل لهم﴾[٤]، وقال: ﴿وهديناه النجدين﴾[٥]، وقال: ﴿كتاب أنزلناه اليك لتُخرج الناس من الظلمات إلى النور﴾[٦].

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة. ومعنى هذه الهداية هو إراءة الطريق وبيان ما به السعادة والشقاوة، هذه ـ أي هداية الناس بهذا المعنى ـ فلتكن مفروغاً عنها، كما أنّه لاشك في عدم هدايته الناس بمعنى إيصالهم إلى المطلوب، ولذا قال: ﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾[٧]، وقال: ﴿ولو شئنا لأتينا كل نفس هُداها﴾[٨]. فإنّ الهداية الحاصلة بالمشيئة الإلجائية غير مطلوبة لله تعالى، فلذا لم يردها، فافهم.

فالهداية بمرتبة منها متحققة ضرورة، وبمرتبة منها غير واقعة قطعاً، وبين هاتين المرتبتين مراتب عديدة أُخرى نسمّيها بالألطاف الخاصة، وعدمها بالتخلية، أي تخلية الله سبحانه العبد مع نفسه.

والدليل على ثبوت هذه المراتب: آيات من القرآن المجيد، فمنها قوله تعالى: ﴿إنّهم آمنوا بربهم فزدناهم هدى﴾[٩]، ومنها قوله: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم﴾[١٠]، ومنها قوله: ﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدى﴾[١١]، ومنها قوله: ﴿ومن يؤمن بالله يهدِ

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

(٨)

(٩)

(١٠)

(١١)

قلبه﴾[١]، ومنها قوله: ﴿إهدِنا الصراطَ المستقيم﴾[٢]، ومنها قوله: ﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة ويضلّ الله الظالمين﴾[٣]، ومنها قوله: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سُبُلَنا وإنّ الله لَمَع المحسنين﴾[٤]. إلى غير ذلك من الآيات.

هذه المراتب كلها مختصة بالمؤمنين، ولا حظّ منها لغيرهم، كما يظهر من هذه الآيات وغيرها، مثل قوله: ﴿والله لايهدي القوم الفاسقين﴾[٥] وقوله: ﴿والله لايهدي القوم الظالمين﴾[٦]، وقوله: ﴿والله لايهدي القوم الكافرين﴾[٧].

وهذه الهداية هي الرحمة الرحيمية التي تقدم اختصاصها بالمؤمنين في الجزء الأول، وكلّ ما قرب العبد من ربّه كان نصيبه أوفر منها.

فتحصّل: أنّ الهداية هي الألطاف المذكورة، وتركها وتخلية العبد وعمله هو الإضلال، وأنت إذا أحطت بما ذكرنا خُبراً تعلم أنّ جملةً كثيرةً من الآيات المتضمنة لنسبة الإضلال إليه تعالى ظاهرة في هذا المعنى، ولا محذور فيه أصلاً، فإنّ العبد بعد ما تمرّد عن امتثال أوامر الله ونواهيه، وصار في مقام العصيان لا يستحق مزيد العناية بألطاف مانعة (منعاً غير تام) عن الضلالة والشقاوة، فيخلّي الله بينه وبين ما يريد فيضلّه.

والظاهر أن إضلاله تعالى ـ في معظم تلك الآيات الكريمة ـ بهذا المعنى، كما يتضح لمن لاحظها وتدبّر فيها، وإليك ذكر بعضها، كقوله تعالى: ﴿ومن يضلل الله فلا هادي له * ويذرهم في طغيانهم يعمهون﴾[٨]. وذيل الآية وهو قوله: ﴿ويذرهم...﴾[٩] أقوى شاهد على مرادنا، وكقوله: ﴿ويقول الذين كفروا لو لا أُنزل عليه آية من ربه، قل إنّ الله يضلّ من يشاء ويهدي إليه من اناب﴾ فيكون الذي أضلّه الله غير من أناب إليه.

ثم إنّ الإضلال ربّما جاء بمعنى الإهلاك، وعليه حمل قوله تعالى: ﴿فلن يضلّ أعمالهم﴾،

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

(٨)

(٩)

وعليه حمل المحقق الطوسي ﷺ جميع الآيات الدالة على نسبة الإضلال إليه تعالى في التجريد والعلامة في شرحه صريحاً.

وربّما استعمل بمعنى العذاب، وعليه حمل قوله تعالى: ﴿إنّ المجرمين في ضلال وسعر * يوم يسحبون في النار...﴾[١] إلى آخره.

وفي رسالة الإمام الهادي عليه السلام[٢] في قوله تعالى ﴿يهدي من يشاء ويُضلّ من يشاء...﴾[٣]: فإخبار عن قدرته، أي أنّه قادر على هداية من يشاء وضلال من يشاء... إلى آخره.

أقول: وهذا أيضاً وجه وجيه يمكن أن يفسّر به بعض الآيات إذا ناسبه السياق، وبعد ذلك كلّه لا أظنّ بك ـ إن كنت من أهل الدراية والتفكّر ـ أن تبقى متردّداً في مفهوم الآيات الدالة على نسبة الهداية والضلالة إلى الله تعالى، فافهم واستقم ولا تكن من الجاهلين، هذا مختصر القول في جملةٍ من الآيات القرآنية.

المقالة التاسعة:

في أنّ القدر والقضاء لا ينافيان الاختيار

قد يتوهّم أنّ تعلّق قدر الله وقضائه بجميع الأشياء التي منها أفعال العباد الاختيارية يبطل تمكنهم، ويوجب اضطرارهم إلى ما يفعلون، وهو وهم فاسد، فإنّا حقّقنا لك معنى القدر والقضاء في الجزء الأول، وذكرنا: أنّ المراد بالأول هو ذكر تحديد الأشياء بجميع حدودها وأطرافها في اللوح المحفوظ، وبالثاني: هو ذكر حكمها الفصل النافذ المستتبع للإيجاد ـ ولو من غير جهة الدعاء والصدقة في الجملة ـ تكوينياً كان ـ أي الحكم المذكور ـ أم تشريعياً، قال الله تعالى: ﴿إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون﴾[٤].

وعلى ضوء ذلك فنقول: إنّ لأفعال العباد الاختيارية جهتين: جهة صدورها عن فاعليها، وهي جهة تكوينية. وجهة لحاظها إلى الأحكام الشرعية، وهي جهة اعتبارية تشريعية، فمن جهتها الأُولى ذكر في اللوح مثلاً: أنّ فلاناً يفعل باختياره وإرادته عملاً كذا، ساعة كذا، بكم وكيف كذا باختياره، ولابد من أنّه يفعل كذلك. ومن جهتها الثانية ذكر فيه: أنّه حرام، وله كذا مقدار من العقاب، أو واجب، وله كذا مقدار من الثواب، أو مباح أو مندوب أو مكروه، فأين

---

(١)

(٢) بحار الأنوار ٥ / ٨١.

(٣)

(٤)

استلزام تعلقهما بالأفعال، الجبر والاضطرار؟

وعلى الجملة: حال القدر والقضاء حال علمه تعالى بالأشياء، فكما أنّ تعلّقه بها لا تأثير له فيها، بل هو تابع للواقع على ما مرّ، فكذا تعلقهما غير مؤثر بطريق أولى، كما لا يخفى.

قال الرضاﷺ كما في آخر رواية العيون[١]: «نعم، ما من فعل يفعله العباد من خير وشرّ إلاّ ولله فيه قضاء»، قلت: فما معنى هذا القضاء؟ قال: «الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة».

أقول: هذا ناظر إلى الجهة الثانية المذكورة.

وقال الإمام الصادقﷺ كما في آخر رواية زرارة[٢]: «كذلك الشرّ من أنفسكم، وإن جرى به قدره تعالى».

أقول: هذا ناظر إلى الجهة الأُولى.

وفي رواية ابن أُذينة، عنهﷺ قال: قلت له: جعلت فداك ما تقول في القضاء والقدر؟ قال: «أقول: إنّ الله إذا جمع العباد يوم القيامة سألهم عمّا عهد إليهم، ولم يسألهم عمّا قُضى عليهم»[٣].

أقول: أي قضاءً متعلقاً بالأُمور غير الاختيارية، كالمرض والفقر ونحوهما.

وفي الطرائف[٤]: روي أنّ الحجّاج بن يوسف كتب إلى الحسن البصري وإلى عمرو بن عبيد، وإلى واصل بن عطاء، وإلى عامر الشعبي أن يذكروا ما عندهم وما وصل إليهم في القضاء والقدر، فكتب إليه الحسن البصري: أنّ أحسن ما انتهى إليّ ما سمعت أميرالمؤمنين علي بن أبي طالبﷺ أنّه قال: «أتظنّ أنّ الذي نهاك دهاك[٥]؟ وإنّما دهاك أسفلك وأعلاك! والله بريء من ذاك».

وكتب إليه عمرو بن عبيد: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أميرالمؤمنين علي بن أبي طالبﷺ: «لو كان الزور (الوزر) في الأصل محتوماً كان المزور في القصاص مظلوماً».

وكتب إليه واصل بن عطاء: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أميرالمؤمنين علي بن أبي طالبﷺ: «أيدلّك على الطريق ويأخذ عليك المضيق؟

وفي رواية: «من وسّع عليك الطريق لم يأخذ عليك المضيق».

---

(١) البحار ٥ / ١٢.

(٢) البحار ٥ / ١١٤.

(٣) البحار ٥ / ١١٢.

(٤) المصدر السابق / ٥٨.

(٥) في القاموس المحيط: دهاه: أصابه بداهية، وهي الأمر العظيم.

وكتب إليه الشعبي: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «كلّ ما استغفرت الله منه فهو منك، وكلّ ما حمدت الله فهو منه».

فلمّا وصلت كتبهم إلى الحجاج ووقف عليها قال: لقد أخذوها من عين صافية.

أقول: هذه الكلمات الشريفة كلّها ناظرة إلى أنّ القدر والقضاء لا ينافيان الاختيار، كما أوضحناه لك. وهنا رواية أُخرى مشهورة دالة أيضاً على أنّهما لا ينافيان الاختيار، نقلت عن أمير المؤمنين عليه السلام في جواب رجل سأله عن مسيره إلى صِفّين أنه بقضاء من الله وقدره، أم لا؟ تركناها لاشتهارها، فلاحظ.

تذييل حول الرضا بالقضاء:

قال العلامة الحلّي[1] قدّس الله نفسه الزكية: اتفقت الإمامية والمعتزلة وغيرهم من الأشاعرة وجميع طوائف الإسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره، ثم إنّ الأشاعرة قالوا قولاً لزمهم خرق الإجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء، وهو: أنّ الله تعالى يفعل القبائح بأسرها، ولامؤثر في الوجود غيرالله تعالى ... فتكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره، والرضا بالقبيح حرام بالإجماع، فيجب أن لا يرضى بالقبيح، ولو كان من قضاء الله تعالى لزم إبطال إحدى المقدمتين، وهي: إمّا عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره، أو وجوب الرضا بالقبيح، وكلاهما خلاف الإجماع.

أمّا على قول الإمامية من أنّ الله منزّه عن الفعل القبيح والفواحش، وأنّه لايفعل إلّا ما هو حكمة وعدل وصواب، ولاشك في وجوب الرضا بهذه الأشياء لاجرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الإمامية والمعتزلة واجباً، ولا يلزم منه خرق الإجماع في ترك الرضا بقضاء الله، ولا في الرضا بالقبائح. انتهى كلامه رُفِعَ مقامه.

قلت: موت الأنبياء والأئمة عليهم السلام وحلول المصاعب والبلايا بهم أيضاً ممّا تعلق به القضاء، مع أنّ الرضا به غير حسن؛ لأنّه مستلزم لانقطاع الخيرات وانفتاح السيئات، بل ربّما يكون فسقاً أو كفراً، وكذا الشرور النازلة بالإنسان من الأمراض والفقر وموت الأحبّة ونحوها أيضاً من أفعاله تعالى ومقضيّ بها، مع أنّ الإنسان بطبعه متنفّر منها ولا يرضى بها أصلاً، فكيف يعقل إيجاب الرضا بها عليه؟! بل ورد في الشرع أيضاً الأمر بإزالتها بالتداوي والكسب والدعاء ونحوها، فالإشكال لا يختصّ بالمجبِّرة، بل يعمّ غيرها أيضاً. نعم، وروده عليهم أقوى.

وبالجملة: لابد للجمع بين الرضا بالقضاء وهذه الأُمور من حيلة يدفع بها التنافي،

(١) إحقاق الحقّ ١ / ٤٥٦.

وللباحثين فيه مسالك:

١ ـ أنّ الكفر مقضيّ، لا قضاء؛ لأنّه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء، فنحن نرضى بالقضاء، لا بالمقضيّ، نقله في الأسفار[١] عن الغزالي وغيره كالإمام الرازي،

وقال: واستصوبه جماعة من الصوفية، كصاحب العوارف المولى الرومي، ثم قال: وزيّف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم، منهم المحقق الطوسي في نقد المحصّل، حيث قال: وجوابه بأنّ الكفر ليس نفس القضاء، وإنّما هو المقضيّ ليس بشيء، فإنّ قول القائل: رضيت بقضاء الله، لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله، إنّما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة، وهو المقضى. انتهى كلامه.

وقال العضدي والجرجاني[٢]: قلنا: الواجب هو الرضا بالقضاء، لا بالمقضي، والكفر، مقضي لاقضاء، والحاصل: أنّ الإنكار المتوجه نحو الكفر إنّما هو بالنظر إلى المحلّية، لا إلى الفاعلية، يعني أنّ للكفر نسبةً إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده اياه، ونسبة أُخرى إلى العبد باعتبار محلّيته له واتصافه به، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأُولى، والرضا بالعكس، أي الرضا به إنّما هو باعتبار النسبة الأُولى دون الثانية، والفرق بينهما ظاهر؛ لأنّه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر؛ إذ لو صحّ ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء عليهم السلام، وهو باطل إجماعاً، هذا كلامهما.

ولكنّه لا يرجع إلى معنى صحيح، فإنّ القضاء تعلق بوصول الكفر ـ مثلاً ـ من الله تعالى إلى العبد، وكون العبد محلاً له، كما هو قضية عموم تعلقه، وعليه فيعود الإشكال على أنّ السر في لزوم رضا العبد بقضائه تعالى أو حسنه هو تسليم العبد لله تعالى في أفعاله وعدم الاعتراض عليه، واعتقاد أنّ ما يصل إليه من ربه أصلح له، وكل ذلك ناظر إلى جهة المحلّية أيضاً، دون الفاعلية فقط، وهذا هو المستفاد من الأدلّة أيضاً، ولعلّ هذا هو مراد المحقق الطوسي في كلامه المتقدم.

ثم إنّ صاحب الأسفار رام إصلاح القول المذكور، وكون الرضا بالقضاء لايستلزم الرضا بالمقضي ـ وهو الكفر ـ ولم يرتض ما أفاده المحقق الطوسي رحمه الله، وحيث إنّ ما ذكره غير صحيح ـ كما يظهر للمتطلّع على أُصولنا ـ تركنا نقله ونقده لئلّا يطول المقام بلا طائل، والله الهادي.

٢ ـ ما عن شرح الكشّاف من أنّ الرضا بالكفر إنّما يكون كفراً إذا كان مع الاستحسان له، وعدم الاستقباح، بخلاف الرضا به مع استقباحه قصداً إلى زيادة عذابه، كمال قال الله تعالى:

---

(١) في بعض فصول مبحث إرادة الله تعالى.

(٢) شرح المواقف ٣ / ١٤١.

﴿ربّنا اطمِس على أموالهم واشدُد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾[١].

أقول: ظاهره أنّ الرضا بالكفر من جهة زيادة عقاب الكافر، وهذا أجنبي عن المقام المبحوث فيه عن تعلق الرضا بالكفر، من حيث إنّه تعلق به القضاء، لا من حيثية أخرى، فالإشكال باقٍ على حاله.

٣ ـ ما ذكره الحكيم الشيرازي في رسالة «القضاء والقدر»[٢] بعد إنكاره الجواب الأول، قال: بل الحقّ في الجواب أن يُفرَّق بين القضاء بالذات وبالعرض، والمأمور به هو الرضا بما يوجبه القضاء بالذات، وهو الخيرات كلّها والمنهيّ عنه هو الرضا بما يلزم من القضاء على سبيل العرض، وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة، وهذه أيضاً إذا لم تعتبر من هذه الحيثية، بل قصد إليها بالذات وبالقياس إلى هذا الشخص الجزئي الموصوف به.

وأمّا إذا اعتبر كونها متضمّنة للمصالح والحكم الكلّية بالقياس إلى النظام الكلّي فلا شرّ أصلاً؛ لأنّ هذا الترتيب من لوازم الوجود والإيجاد... إلى آخره. وقد سبقه إلى هذا الجواب أُستاذه السيّد المحقق الداماد، كما نقل كلامه في أسفاره، قال ...: بل إنّما تعلق به ـ أي بالكفر ـ القضاء بالعرض، فكان مقضياً من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة، لا من حيث هو كفر، فإذن إنّما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر، وإنّما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر، لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود. انتهى.

ولعلّ هذا قول جمهور الفلاسفة، لكنّه غير تام أيضاً. أمّا في المصائب فلأجل صحة تعلق الرضا بها من حيث صدورها من الله تعالى من دون اعتبارها لازمة للخيرات الكثيرة. وأمّا في المعاصي فلأنّ القول المذكور مبنيّ على أنّها من فعل الله تعالى. وأمّا بناءً على أنّها من قبل العبد ـ ولو بنحوٍ مرّ تحقيقه ـ فهي ليست متعلقة لقضائه تعالى حتى يتكلف بما ذكروه، بل المقضيّ ـ بمعنى المفاض والصادر عن الله تعالى ـ هو التمكين من الكفر، والرضا به لا محذور فيه بلا حاجة إلى هذه التكلّفات، وأمّا القضاء بمعنى الكتابة فهو متعلق بأفعاله تعالى وأفعالنا جميعاً، والرضا به غير معارض بشيء أصلاً، فإنّ حال الكتابة حال علمه تعالى بلا فرق.

ومع الغضّ عن الجميع نقول: إنّا كلّما نتأمّل أنّ الكفر المبغوض المستلزم للخلود المنشأ لجميع المعاصي والخبائث كيف يكون لازماً للخيرات الكثيرة؟ وما هي تلك الخيرات؟ وما هي صلة الكفر بها؟ وكيف لا ينفكّ عنها حتى وقع مورد القضاء بالعرض؟ لا نجد تقريباً معقولاً له، بل يزيد اعتقادنا بخرافته، مع أنّا ذكرنا في مباحث معالجة إسناد الشرور في الجزء الأول بطلان هذا

---

(١)

(٢) / ٧٨.

اللزوم كلّياً، فلاحظ.

٤ ـ ما يخطر بالبال من أنّ الرضا يتعلق بالشيء بوصف كونه مقضياً، ومن حيث إنّه متعلق للقضاء، وأمّا بلحاظ نفسه فقط فلا ملزم للرضا به، بل قد يكون مرضياً، وقد يكون مبغوضاً ومنفوراً إمّا طبعاً وإمّا شرعاً وإمّا طبعاً وشرعاً.

توضيح ذلك: أنّ ما يقال له الشر قسمان:

الأول: ما يوجب سخط الربّ من الكفر والفسق.

الثاني: ما ينافي طبائعنا وإن كان ذا مصلحة واقعاً.

أمّا القسم الأول فهو ليس من أفعال الله تعالى، بل من سوء اختيار المكلفين وأفعالهم على تفصيل دريته. نعم، إنّ الله تعالى مكّن العبد وأعطاه القدرة والاختيار ليكفر أو يؤمن، وهذا هو المقتضي، ولا مانع من لزوم الرضا بمثله أصلاً.

وبعبارة واضحة: أنّ الله تعالى كتب في اللوح المحفوظ: أنّ زيداً يكفر باختياره وإرادته وبقوتي وتمكيني إياه من ذلك، ثم نقول: نحن نرضى بهذه الكتابة وبتمكين الله تعالى المكلف من الكفر والفسق والإيمان والطاعة، ووجه هذا التمكين أيضاً واضح؛ إذ لولاه لبطل التكليف والتشريع، فإنّ الاضطرار مانع عن الأمر والنهي بالضرورة، ونقبّح ترجيح المأمور الكفر والفسق، فالمعصية من جهة تمكين العاصي عنها مرضية، ومن جهة وجودها بإرادته مستنكرة.

ثم إنّ من الظاهر عدم جريان هذا الجواب على مسلك الأشعري ومن ينجرّ قوله إلى الجبر، فإنّ الكفر صادر بإرادة الله تعالى وحده، ولا تأثير لغيرها، فالمجبّرة في داء عياء لا ينجع فيه دواء أبداً، فافهمه جيداً.

وأما القسم الثاني فأمره ظاهر؛ لأنّ المصائب والبلايا بما أنها مقضية وواصلة من الله تعالى إلى العبد مرضية لا محالة، وبما أنها مصيبة وبلية منفورة، ومن هذا القبيل وفاة الأنبياء عليهم السلام فإنّها من حيث كونها مقضية مرضية، ومن حيث إنّها موجبة لقطع الخيرات منفورة، وقطع الخير المذكور مرضي من حيث إنه مقضي، ومنفور من حيث إنّه نقص لنا، وهكذا، ومن هنا ظهر أنّ الدعاء والمعالجة والحيلة لا تنافي الرضا بالقضاء، كما لا يخفى، وقول المحقق الطوسي المحكي في الأسفار: «إنّ الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة، ولا من هذه الحيثية كفر. إن رجع إلى ما ذكرنا فهو، وإلّا فليس بصحيح.

تتمة:

قد ثبت أنّ الرضا المتعلق بكل شيء لاينافي لزوم استنكار العصيان وحسن التأثر من موت الصلحاء والمؤمنين وتنفر البلايا طبعاً. والآن نقول: لاشكّ في فضل هذا الرضا وحسنه،

ولكنّه هل هو واحب على المكلفين، أو لا؟ والدليل على وجوبه أُمور:

١ ـ اجماع العدلية بل جميع المسلمين ـ كما تقدم عن العلامة ﵀، بل يظهر من جملة الكلمات ـ أنّ الوجوب المزبور من المسلّمات الواضحة، لكن كونه إجماعاً تعبّدياً غير ثابت؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه الآتية، مع أنّه قد تقدم في أوائل الجزء الأول ما في حجّية الإجماع المحصّل فضلاً عن مثل هذا الإجماع المنقول.

٢ ـ إنّ الرضا المذكور من لوازم الإيمان، وكيف يكون الشخص مؤمناً بالله تعالى ولا يرضى بحكمه وفعله وقضائه، ولا سيما على رأي أهل الحق من تبعية أفعاله للمصالح والمفاسد؟!

أقول: هذا بيان متين، لكنّه لا يثبت الوجوب؛ لعدم الدليل على وجوب الرضا بكل ما هو من لوازم الإيمان وأوصاف المؤمن الكامل.

٣ ـ الحديث القدسي[١]، قال الله تعالى: «من لم يرضَ بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ رباً سوائي».

أقول: ضعف سنده يمنع عن الكلام في دلالته على المراد.

٤ ـ الروايات الواردة من ائمة أهل البيت ﵈، وهي كثيرة جداً، وقد عقد لها ثقة الإسلام الكليني ﵀ في الكافي[٢] باباً، والمحدث الجليل الحرّ العاملي ﵀ في الوسائل[٣]، ولا يمكن نقلها والنظر في دلالتها تفصيلاً، فإنّه يطول بنا المقام.

ومجمل الكلام: أنّها ـ مع تواترها معنىً ـ لا تدلّ على مرامهم؛ لوجهين:

الأول: أنّها أخصّ من المدّعى المذكور؛ لاختصاص دلالتها على ترغيب الناس في الرضا بقضاء الله المتعلّق بهم، والمقضي عليهم ليرضوا بما قضى الله فيهم، ولا دلالة لها على لزوم الرضا بمطلق قضاء الله وإن لم يرتبط به بوجه.

الثاني: عدم دلالتها على الوجوب الشرعي، كما يشهد له ما فيها من القرائن.

وبالجملة: حاله حال الصبر ونحوه من الصفات النفسانية الأخلاقية الموجبة لتكميل المؤمن ورقيّ درجته وعلوّ شأنه[٤] في أنّها فضيلة وكمال، ويرجّح تحصيلها شرعاً وعقلاً، لكنّها

---

(١) الجواهر السنية على ما نقله بعض الأفاضل.

(٢) أُصول الكافي ٢ / ٦٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢ / أواخر أبواب الدفن.

(٤) ونعم ما قيل بالفارسية:

عاشقم بر لطف وبر قهرش بجد   أي عجب من عاشق اين هر دو ضد

←

غير واجب وجوباً شرعياً، فارجع ولاحظ، ونحن نتبرّك بنقل روايتين منها:

١ ـ رواية أبي حمزة الثمالي[1]، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «العبد بين ثلاث: بلاء وقضاء ونعمة، فعليه للبلاء من الله الصبر فريضة، وعليه للقضاء من الله التسليم فريضة، وعليه للنعمة من الله الشكر فريضة».

أقول: إن سلّمنا أنّ التسليم هو الرضا، وأنّ عدم وجوب الصبر لا يمنع عن الأخذ بظاهر الرواية لطرحنا الرواية بضعف سندها، فإنّ عمر بن مصعب (وفي الرجال عمرو بن مصعب) الواقع في سندها مهمل، وعبدالرحمن بن حماد (بناءً على نسخة الوسائل المطبوعة حديثاً) مجهول، وأمّا بناءً على نسختها المطبوعة قديماً من كون حماد مروياً عنه لعبد الرحمن لا أباه فهو مشترك بين الثقة وغيره.

٢ ـ رواية الحسين بن خالد، عن الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: قال الله جلّ جلاله: من لم يرضَ بقضائي ولم يؤمن بقدري فليلتمس إلهاً غيري، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: في كلّ قضاء الله خيرة للمؤمن.

أقول: إن صحّ استفادة الحكم المولوي وعدم استظهار الحكم الإرشادي منها فلا نقبله؛ لضعف سندها.

وخلاصة الكلام: إن أُريد بالرضا بقضاء الله هو عدم إنكار حكم الله تعالى، وعدم ما يوجب سخطه فلاشك في وجوبه ولزومه، بل ربّما يوجب ارتداد الرادّ المنكر. وإن أُريد به ظاهره فلا دليل عليه على التحقيق.

ثم إنّ الظاهر من جماعة من الفقهاء في مسألة جواز البكاء على الميت هو لزوم الرضا بقضاء الله أيضاً، كما يظهر من عبارة السيد اليزدي رحمه الله في «العروة الوثقى» ومن علّق عليها من الأعلام الأماجد، ولكن يمكن أن يكون مرادهم ما ذكرنا من إظهار ما يوجب سخط الربّ، أو حسبان وقوع حكمه تعالى في غير مورده (العياذ بالله)، والشاهد عليه: أنا سألنا بعض الأعاظم[2] ممّن علّقوا على الكتاب المذكور عن دليلهم على هذا الوجوب المذكور في كلام الماتن، فقال: المراد وجوب الاجتناب ممّا يسخط الربّ، لا الرضا بالقضاء، فافهم جيداً.

← ناخوش أو خوش بود بر جان من	جان فداى يار دل رنجان من
بجهان خرم از آنم كه جهان خرم از اوست	عاشقم بر همه عالم كه همه عالم از اوست

(١) لاحظ باب استحباب الصبر في أبواب الدفن من الوسائل / ٢.

(٢) وهو سيدنا الأُستاذ الحكيم دام ظله الوارف، وبمثله أجاب سيدنا الأُستاذ المكرم الخوئي دام ظله العالي.

المقالة العاشرة:

في السعادة والشقاوة والطينة

قد ثبت ممّا تقدم ـ ثبوتاً قطعياً وضرورياً ـ أنّ الإنسان مختار في أفعاله وتروكه، فله أن يفعل كلّ ما يشاء، وله أن يترك كل ما لم يشأ، لكنّ هنا شيئاً آخر لا يمكن إنكاره، وهو اختلاف أفراد الإنسان في ميولهم وطلباتهم.

فيميل بعضهم إلى الخير من بدو أمره وبداءة عمره ـ وإن تمكّن من الانصراف عنه إلى الشرّ ـ ويتّعظ بوعظ وجيز، ويتأثر بوعيد قليل، ويهوى بعضهم الشرّ والفساد من أول رشده وعنفوان شبابه (مع القدرة على فعل الخير وترك الشرّ)، ولا ينفعل ـ في الأغلب ـ بنصح ناصح، ولا من عتاب لائم، ولا من تخويف عقاب أصلاً.

وربما يتفق أنّ مثل هذين الشخصين من أب وأُمّ واحد، تربّيا عند معلم واحد، وعاشا في محيط واحد، والاختلاف بينهما موجود متحقق، فيتجه السؤال إلى لُمّية هذا الاختلاف؟ وهذا مقام دقيق وموقف عميق، اضطربت فيه الأنظار، وتبلّدت فيه الأفكار، وزلّت فيه الأقدام إلّا من عصمه الله بلطفه.

وإليك ما فزت عليه من الأقوال لحلّ هذا الاعتضال، وعليك بالتدبّر والتثبّت التام:

الأول: ما ذكره المحقق الهروي [1]: قلت: العقاب إنّما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ السعيد سعيد في بطن أُمّه، والشقي شقي في بطن أُمّه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة، كما في الخبر. والذاتي لايعلّل، فانقطع سؤال: أنّه لِمَ جُعل السعيد سعيداً والشقي شقياً؟ فإنّ السعيد سعيد في نفسه، والشقي شقي كذلك، وإنّما أوجد هما الله. قلم اين جا رسيد سر بشكست. انتهى كلامه.

أقول: الاختيار لا يجامع ذاتية الشقاوة والسعادة، وعليه فاستتباع الكفر والعصيان للعقاب ممنوع، بل هي ـ أي ذاتية الشقاوة ـ تبطل حسن تكليف الشقي المضطرّ إلى ارتكاب الفعل، في حين أنّها لا توجب انقطاع السؤال أيضاً، فإنّ الجعل التركيبي وإن لم يتعقل في الذاتيات إلّا أنّ الجعل البسيط غير ضروري.

فنقول: لِمَ خلق الله الشقي مع أنّ شقاوته الموجبة لدخوله النار ذاتية، ومن البديهي قبح مثل هذا الإيجاد، ومعه لا يُصغى إلى ما قيل في حسن خلقته فإنّه يناسب حال القصّاصين، وقد مرّ

(١) كفاية الأُصول ١ / ١٠٠.

بعض الكلام فيه في المباحث السابقة.

ثم إنّ ذاتية الشقاوة والسعادة أمر خيالي بحت لا واقع له أصلاً؛ إذ إن أُريد بالذاتي ذاتي في باب الكلّيات ففساده أوضح من أن يخفى على عاقل، ضرورة أنّهما ليستا بجنس للإنسان، ولا بفصل له، مع أنّه يستلزم اختلاف السعيد والشقي في الماهية والحقيقة، كاختلاف الإنسان والبقر، واختلاف الحيوان والنبات، وهو كما ترى.

وإن أُريد به الذاتي في باب البرهان كإمكان الماهيات وزوجية الأربعة ونحوهما فيزيّف بلزوم تساوي تمام الأفراد في السعادة أو الشقاوة، فإنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد قطعاً، مع أنّ الواقع خلافه، فمنهم سعيد ومنهم شقي، على أنّه يوجب استحالة سلب السعادة عن السعيد والشقاوة عن الشقي، والحال أنّ المحسوس خلافه، إذ الشقي العنود قد يصبح سعيداً رشيداً، والسعيد الصالح شقياً ضالاً، وهذا الانقلاب يبطل ذاتية السعادة والشقاوة بجميع معانيها، كما لا يخفى.

وعلى الجملة: تأثير التربية وتوقّع الإصلاح والإفساد وحسن التكليف والجزاء عند العقلاء أدلة محكمة على أن الشقاوة والسعادة غير لازمتين للإنسان، فما ذكره هذا القائل بتمامه مختلّ الأساس ولا طائل تحته.

ثم نرجع ونُضيف: أنّا لا نعقل للسعادة والشقاوة معنى غير ما يتحصل من الأفعال الصالحة والسيئة ويستنتج منها، فهما معلولتان للأفعال دون العكس، وإلّا لدار. نعم، لا غروة في استناد بعض الأفعال إليهما بعد تحققهما ببعض أفعال أُخر منها.

بحث روائي:

في رواية أبي بصير -كما عن التوحيد[1] -عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: ﴿قالوا ربّنا غَلَبَت عَلَينا شِقوتنا﴾[2]؟ قال: بأعمالهم شقوا.

أقول: هذا نصّ فيما قلنا آنفاً من ترتب السعادة والشقاوة على الأفعال دون العكس، فتبطل به ذاتية الشقاوة والسعادة من رأس.

وفي حسنة منصور بن حازم، أو صحيحته[3]، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ الله خلق السعادة والشقاء قبل أن يخلق خلقه، فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه أبداً، وإن عمل شرّاً أبغض عمله ولم

(١) البحار ٥ / ١٥٧.

(٢)

(٣) أُصول الكافي ١ / ١٥٢، الترديد من جهة محمد بن إسماعيل.

يبغضه. وإن كان شقياً لم يحبه أبداً، وإن عمل صالحاً أحب عمله وأبغضه لِما يصير إليه، فإذا أحبّ الله شيأً لم يبغضه أبداً وإذا أبغض شيئاً لم يحبه أبداً.

أقول: لابد من حملها على غير ظاهرها على كلّ حال، والأولى ردّ علمها إلى قائلها.

وفي صحيحة معاوية بن وهب[1] قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إنّ ممّا أوحى الله إلى موسى عليه السلام وأنزل عليه في التوراة: إنّي أنا الله لا إله إلّا أنا خلقت الخلق، وخلقت الخير وأجريته على يدي من أحب، فطوبى لِمن أجريته على يديه، وأنا الله لا إله إلّا أنا خلقت الخلق، وخلقت الشرّ وأجريته على يدي من أُريده، فويل لمن أجريته على يديه». ومثلها غيرها.

أقول: المحبوب الذي يُجري الخير على يديه هو العبد الصالح، والمراد من الذي يُـجرى الشرّ على يدي هو العبد المتمرّد، كما يدلّ عليه ما رواه في قرب الإسناد[2]، عن ابن عيسى، عن البزنطي قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «جفّ القلم بحقيقة الكتاب من الله بالسعادة لمـن آمـن واتقى، والشقاوة من الله تبارك وتعالى لمن كذّب وعصى».

ولا منافاة بين نسبة إجراء الخير والشرّ إليه تعالى وبين استنادهما إلى العبد نفسه، كما هو ظاهر لمن علم معنى الأمر بين الأمرين، أو معنى الإجراء هو منح اللطف الخفي للمطيعين ومنعه عن العاصين، وعلى كلا التقديرين لا إشكال في مدلول الرواية. ثم الظاهر أنّ قوله: «وأجريته على يدي من ...» عطف تفسير لقوله: «خلقت الخير» وقوله: «خلقت الشر».

وفي صحيحة الكناني[3]، عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الشقي من شقي في بطن أُمّه...» إلى آخره.

أقول: ظاهرها المنافاة مع المختار، لكنّ الأمر ليس كذلك، كما يدل عليه رواية ابن أبـي عمير[4]، قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «الشقي من شقي في بطن أُمه، والسعيد من سعد في بطن أُمه»؟ فقال: «الشقي من علم الله (علمه الله) وهو في بطن أُمه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله (علمه الله) وهو في بطن أُمه أنّه سيعمل أعمال السعداء»، قلت له: فما معنى قوله صلى الله عليه وآله: «اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له»، فقال: «إنّ الله عزّوجلّ خلق الجنّ والإنس ليعبدوه، ولم يخلقهم ليعصوه، وذلك قوله عزّوجلّ: ﴿وما خلقت

---

(١) أُصول الكافي ١ / ١٥٤.

(٢) البحار ٤ / ١٥٤ عن قرب الإسناد.

(٣) البحار ٥ / ١٥٣، وكونها صحيحة مبنيّ على أنّ الكناني هو أبوالصباح.

(٤) نفس المصدر / ١٥٧.

الجنّ والإنس إلّا ليعبدون﴾(١) فيسّر كلاً لما خلق له، فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى».

أقول: وهذه الروايه نعمت المفسّرة للرواية المتقدمة وما شابهها في المضمون، مثل مادل على أنّ الملكين يكتبان على من في رحم أمّه أنّه شقي أو سعيد، وانطلاقاً منه يظهر الحال في بقية الروايات، أو يسهل الكلام فيها، فلاحظ، والله الهادي.

القول الثاني من الأقوال المذكورة في حلّ ذلك الاعتضال: ما ذكره الحكيم المحدّث الكاشاني في «الوافي»(٢)، قال: السرّ في تفاوت النفوس في الخير والشرّ واختلافها في السعادة والشقاوة هو اختلاف الاستعدادات وتنوّع الحقائق، فإن المواد السفلية بحسب الخلقة والماهية متباينة في اللطافة والكثافة، وأمزجتها مختلفة في القرب والبعد من الاعتدال الحقيقي، والأرواح الإنسية التي بإزائها مختلفة بحسب الفطرة الأُولى في الصفاء والكدورة والقوة والضعف، مترتبة في درجات القرب والبعد من الله تعالى؛ لما تقرّر وتحقّق أنّ بإزاء كل مادة ما يناسبها من الصور، فأجود الكمالات لأتمّ الاستعدادات، وأخسّها لأنقصها، كما أُشير إليه بقوله عليه السلام: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام».

فلايمكن لشيء من المخلوقات أن يظهر في الوجود ذاتاً وصفةً وفعلاً إلّا بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتي. هذا كلامه.

ولعلّه إليه يرجع كلام المحقق الهروي في المجلد الثاني من «كفاية الأُصول»، حيث قال: فإنّه ـ يعني التجرّي ـ وإن لم يكن باختياره إلّا أنّه بسوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكاناً، وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ«لِمَ»، فإنّ الذاتيات ضرورية الثبوت للذات، وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنّه: لِمَ اختار العاصي والكافر الكفر والعصيان، والمطيع المؤمن الإطاعة والإيمان؟ فإنّه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لِمَ يكون ناهقاً والإنسان لِمَ يكون ناطقاً؟

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه جلّ شأنه وعظمت كبريائه، والبعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودركاتها، وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدمها، وتفاوتها في ذلك بالأخرة يكون ذاتياً، والذاتي لا يعلّل... إلى آخره.

والظاهر أنّ ما ذكره اللاهيجي في «گوهر مراد»(٣) أيضاً موافق لكلام الكاشاني، قال: اگر گويند: سبب چيست كه بيم عقاب در بعضى مردم سبب انزجار از قبيح شود، و در بعضى نشود

---

(١)

(٢) ١/ ١١٦.

(٣) / ٢٣٩.

گوئيم: سببش اختلاف استعداد نفوس باشد كه ناشي از اختلاف استعداد امزجه كه معدّ فيضان نفوسند شود.

وبالأخره منتهي شود به قضاي الهي كه مقتضي اختلاف استعدادات است به جهت نظام خير، وشريتي كه از اين اختلاف لازم آيد، بغايت قليل باشد نظر به نظام كل، وبالعرض خـير كثير بود. انتهى كلامه.

أقول: أمّا ما قرره الفيض في «الوافي» ففيه: أنّ الاستعدادات المختلفة المذكورة لا تكون عللاً تامة لصدور الأفعال من أفراد الإنسان، لأنّه الجبر الباطل بالأدلة المتقدمة، ولا سيّما بما ذكرناه في أول هذه المقالة، ومنه يظهر فساد ما ذكره المحقق اللاهيجي وصاحب الكفاية أيضاً، كما لا يخفى.

نعم، ظاهر كلام اللاهيجي أنّ اختلاف الاستعدادات ليس ذاتياً غير مجعول كما هو ظاهر «الوافي» وصريح «الكفاية»، بل هو بقضاء الله تعالى لأجل نظام الخير، وستعرف أنّ الحق كون الاستعداد مقتضياً للميل الى العمل المناسب له لا سبباً تاماً، وأنّ الاستعداد المذكور مجعول لله تعالى، وليس بذاتي.

القول الثالث: ما في «الوافي» أيضاً، قال عقيب كلامه الماضي: ووجه آخر [(١)]، وهو: أنّه قد ثبت أنّ لله عزّوجلّ صفات وأسماءً متقابلةً هي من أوصاف الكمال ونعوت الجلال، ولها مظاهر متباينه، بها يظهر أثر تلك الأسماء، فكلّ من الأسماء يوجب تعلق إرادته سبحانه وقـدرته إلى إيجاد مخلوق يدل عليه من حيث اتصافه بتلك الصفة، فلذلك اقتضت رحمة الله جلّ وعزّ إيجاد المخلوقات كلّها لتكون مظاهر لأسمائه الحسنى ومجالي لصفاته العليا.

مثلاً لمّا كان قهاراً أوجد المظاهر القهرية التي لا يترتب عليها إلّا أثر القـهر مـن الجـحيم وساكنيه والزقوم ومتناوليه، ولمّا كان عفوّاً غفوراً أوجد مجالي للعفو والغفران، يظهر فيها آثار رحمته، وقس على هذا فالملائكة ومن ضاهاهم من الأخـيار وأهـل الجـنة مـظاهر للّـطف، والشياطين ومن والاهم من الأشرار وأهل النار مظاهر القهر، ومنها تظهر السـعادة والشـقاوة، فمنهم شقي وسعيد.

فظهر أن لا وجه لإسناد الظلم والقبائح إلى الله سبحانه؛ لأنّ هذا الترتيب والتمييز من وقوع فريق في طريق اللطف وآخر في طريق القهر من ضروريات الوجود والإيجاد، ومن مقتضيات الحكمة والعدالة، ومن هنا قال بعض العلماء: ليت شعري لِمَ لا ينسب الظلم إلى الملك المجازي

---

(١) لكن في الجزء الثالث من المجلد الأول من الوافي / ١١ جعل هذا الوجه سرّ الوجه السابق، فكأنّه جـعل الوجـهين وجهاً واحداً.

حيث يجعل بعض من تحت تصرفة وزيراً قريباً وبعضهم كنّاساً بعيداً[١]؛ لأنّ كـلاً مـنهما مـن ضروريات مملكته، وينسب الظلم إلى الله تعالى في تخصيص كلٍّ من عبيده بما خصّص، مع أنّ كلاً منهما ضروري في مقامه؟! انتهى كلامه.

أقول: صفاته تعالى على قسمين: صفات ذاتية أزلية، وصفات فعلية حادثة.

والأُولى عين ذاته، مصداقاً على ما مرّ بحثه مفصّلاً، وهي ـ على ما دريت في الجزء الأول ـ ليست إلّا الوجود والعلم والقدرة، وأمّا غيرها فراجعة إليـها لا مـحالة، فـهي أُصـول أوصـافه الكمالية. ومن الظاهر جداً أنّ نسبتها متساوية إلى جميع الممكنات، فإنّ العلم شأنه الانكشاف، والقدرة شأنها صحة الفعل والترك، وأما الوجود فحاله واضح.

وإن شئت فقل: إنّ قرب ممكنٍ إلى الواجب المجرد دون ممكن ترجّح بلا مرجّـح، وهـو محال بلا ريب.

وأما الثانية فهي ممكنة زائدة على ذاته كـالإيجاد والخـلق والرزق والهـدايـة والرحـمة والإماتة والإحسان واللطف والغضب ونظائرها. ومن المعلوم أنّ الله تعالى لا يتصف ولا يسمّى بمشتقات هذه المبادئ قبل تحققها، فلا يقال: إنّه خالق رحيم لطيف هادٍ مـضلّ قـبل صـدور الخلقة والرحمة واللطف والهداية والضلالة عنه تعالى التابعة لمناطاتها الواقعية.

ولا بد أن يكون هناك مؤمن ليلطف به ويهديه، وكافر ليضلّه، على ما مـرّ تـفصيله. نـعم، الإيجاد غير موقوف على وجود الموجود، بل الامر بالعكس، وهو واضح.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ أسماءه تعالى لا تصلح لمبدئية الأشياء، والأشـياء لا تكـون لوازم أسمائه وصفاته، فإنّ صفاته الذاتية متساوية إلى جميع الممكنات، ولا يعقل اختصاصها بشيء دون شيء، وصفاته الفعلية غير متحققة أزلاً وقبل تحقق مبادئها الحادثة الموقوف على عللها وأسبابها، فليس أنّه: أحسن وهدى ولطف لكونه لطيفاً هادياً محسناً، ولا أنّه: غضب وقهر وأضلّ لكونه قهّاراً مضلاً، بل إنّما صار لطيفاً هادياً وقاهراً ومضلاً لأنّه هدى وأضلّ وقهر ولطف، فافهمه حتى تفهم أنّ الجواب المذكور منهدم الأساس، على أنّ العقاب والعتاب على المعاصي حينئذٍ يكون ظلماً بحتاً، فيخلّ بعدله وحكمته تعالى الله عنه، وما ذكره من كون ذلك عـدل وحكـمة واضح الفساد، فلا يليق بالجواب، وأمّا ما نقله من المثال فهو أجنبي عن المقال، كما لا يـخفى على أرباب الكمال، والإنصاف أنّ هذا القول المنسوب إلى الصوفية باطل جداً لا معنى محصّل تحته أصلاً.

---

(١) الملك لا يعاقب الكنّاس البعيد أشدّ العذاب، ولو عذبه لكان ظالماً لكن الشقي البعيد يعاقب في النار وقد يخلد فيها، فلا فائدة في هذه الأمثلة الفارغة!

بحث في حول موضوع الطينة:

هذه الوجوه التي ذكرت في سرّ اختلاف الناس في ميولهم وأعمالهم غير صحيحة في نفسها، فلا يمكن الاعتماد عليها، بل المعتمد عليه في سرّه هو اختلاف طينة الناس حسب ما اقتضته الحكمة البالغة الإلهية، وحيث إنّ المسألة من المعضلات، ولم يعطها الباحثون حقّها نظراً وتحليلاً ولعلّ بعض ما تقدّم في الأقوال يرجع إلى هذا البحث إلى حدما، فينبغي أن نرخي عنان القلم لتحقيقها وتنقيحها بما لا ينافي وضع هذا الكتاب في ضمن فصول:

الفصل الأول: في تفسير الطينة وتصوير معناها وتسجيله في نفسه:

فاعلم أنّ جملةً من الروايات تنطق: أنّ الأئمة وشيعتهم خلقوا من طينة علّيّين(١)، وأعداءهم من سجّين(٢). وجملة منها تنطق: أنّ الأولين من أرض طيبة وماء عذب أو من الماء العذب فقط، والآخرين من أرض خبيثة وسبخة وماء ملح أُجاج أو من الماء المذكور فقط(٣)، أو من طينة خبال وحمأ مسنون(٤).

وجملة منها: أنّ طينة الأولين من الجنة(٥) وفي عين في الفردوس(٦)، وطينة الآخرين من النار(٧).

ولا منافاة بين هذه الروايات؛ لأنّ ملاحظة مجموعها تعطي أنّ علّيين والأرض الطيبة هما الجنة، فتكون خلقة الأولين من تراب الجنة وماء العين العذب. وإنّ سجين والأرض الخبيثة هما جهنم، فتكون خلقة الآخرين من تراب جهنم والماء المالح الأُجاج.

وأمّا الفرق بين الأنبياء والأئمة عليهم السلام وبين شيعتهم فهو: أنّهم خلقوا من صفوة تلك الطينة وأعلاها، وقد صرّح في بعض الروايات: أنّهم خلقوا من أعلى علّيين، وخلق متابعوهم من أسفلها، ولا أقلّ أنّ قلوب الأنبياء والأئمة عليهم السلام خلقت من أعلى علّيين، وإن خلقت أبدانهم من دونه، كما في جملة من الروايات المشار إليها.

---

(١) لاحظ الروايات المشار إليها في الباب العاشر من الجزء الخامس / ٢٢٥ من البحار تحت أرقام ٣ ـ ١ ـ ١١ بسندين ـ١٨ ـ ١٩ ـ بطرق ثلاثة ـ ٣٠ ـ ٣١ ـ ٣٨ ـ ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) نفس المصدر: تحت أرقام ١٨ ـ ١٩ ـ ٣٠ ـ ٣٨ ـ ٣٩ ـ ٤٠، الطبعة الحديثة.

(٣) نفس المصدر: تحت أرقام ٦ ـ ١٦ بطرق ـ ١٧ ـ ٢١ ـ ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٣٥ ـ ٣٦ ـ ٤٨ ـ ٤٩ ـ ٥٣ ـ ٥٩.

(٤) لاحظ روايتين تحت رقم ٣ و ٣٦.

(٥) لاحظ الروايات: تحت أرقام ٣٤ بطرق ـ ٣٧ ـ ٤٥ وتفسير البرهان ٢ / ٣٢٨.

(٦) لاحظ رقم ٤ و ٢٨.

(٧) لاحظ أرقام ٣٤ بطرق و ٤٥ وتفسير البرهان ٢ / ٣٢٨.

وفرق ثانٍ بينهما، وهو: أنّ طينة الأنبياء والأئمةﷺ لم تخلط بشيء، بخلاف طينة شيعتهم فإنّها خلطت بطينة أعدائهم، فليست هي بخالصة، كما في الروايات أيضاً.

وأمّا الفرق بين أكابر الأشقياء وأتباعهم فبأخذ طينة الأولين من أعلى سجين، وأخذ طينة أتباعهم من أسفله.

وإليك بعض الروايات تبرّكاً وتيمّناً:

فمنها: رواية أبي بصير[١]، عن الباقرﷺ قال: «إنّا وشيعتنا خلقنا من طينة علّيين، وخلق عدونا من طينة خبال من حمأٍ مسنون».

قيل: الخبال أصله الفساد والهلاك، والحمأ: الطين الأسود المنتن، والمسنون: المنتن.

ومنها: صحيحة ربعي بن عبدالله، عمّن ذكره، عن السجادﷺ قال: «إنّ الله عزّوجلّ خلق النبيّين من طينة علّيين قلوبهم وأبدانهم، وخلق قلوب المؤمنين من تلك الطينة[٢]، وخلق أبدانهم من دون ذلك، وخلق الكافرين من طينة سجيل (سجين) قلوبهم وأبدانهم، فخلط بين الطينتين؛ فمن هذا يلد المؤمن الكافر، ويلد الكافر المؤمن، ومن هاهنا يصيب المؤمن السيّئة، ويصيب الكافر الحسنة، نقلوب المؤمنين تحنّ إلى ما خلقوا منه، وقلوب الكافرين تحنّ إلى ما خلقوا منه».

هذا تقرير مسألة الطينة وتفسيرها بلحاظ دلالة السنّة، والقرآن أيضاً يؤيدها ويشعر بها في الجملة، كقوله: ﴿والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ...﴾[٣]، ﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أُجاج﴾[٤]... إلى آخره. وقوله تعالى: ﴿هو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أُجاج وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً * وهو الذي خلق من الماء بشراً﴾[٥] .. إلى آخره. وقوله تعالى: ﴿هو أعلم بكم إذ أنشاكم من الأرض وإذ أنتم أجنّة في بطون أُمّهاتكم﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿كلّا إنّ كتاب الأبرار لفي علّيين * وما أدراك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون * كلّا إنّ كتاب الفجار لفي سجين * وما

(١) بحار الأنوار ٥ / ٢٢٥.

(٢) ربّما تدلّ هذه الجملات وأ ثالها على أن الروح جسم لطيف مادته الطين، وتدلّ أيضاً على أن القلب غير البدن.

(٣)

(٤) فاطر / ١١ـ١٢.

(٥) الفرقان / ٥٤.

(٦) النجم / ٣٢.

أدراك ما سجين كتاب مرقوم ويل للمكذبين﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من طين﴾[٢]، وقوله: ﴿وبدأ خلق الانسان من طين﴾[٣]، وقوله: ﴿منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارةً أُخرى﴾[٤].

الفصل الثاني: في دفع ما يمكن أن يتوجّه إلى المقام:

فنقول وبالله الاعتصام:

السؤال الأول: ظاهر قوله تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصالٍ من حمأٍ مسنون﴾[٥] أنّ الحمأ طينة الجميع، وظاهر بعض الروايات المتقدمة[٦] أنّ المخلوق من الحمأ المذكور هم الكفار.

وجوابه: أنّ الحمأ له مراتب ولو من جهة الماء العذب والماء الأُجاج، وعليه فترتفع المنافاة؛ إذ الكفار ومن شابههم من خبال الحمأ وفاسده كما في بعض تلك الروايات.

وإن شئت فقل: خلقة الإنسان من الحمأ المسنون لا تنافي كون الحمأ مأخوذاً من الجنة والنار، أو من أرض طيبه ومن أرض خبيثة. نعم، يظهر من بعض الروايات[٧] وحدة الطينة للجميع، لكن لابد من حملها على الأخبار الدالة على تعدّدها حمل المجمل على المبيّن.

السؤال الثاني: المخلوق من الطين هو أبونا آدمعليه السلام، وأمّا غيره من ذريته فمخلوقون من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب، قال الله تعالى: ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين﴾[٨]، فما معنى هذه الروايات الدالة على ثبوت الطينة لجميع أفراد الناس المقتضية لاختلافهم في أعمالهم؟

قلت: لامانع من وجود أجزاء الطين في المنيّ فيختلف بها حال الإنسان في آرائه وأفعاله. وفي بعض تلك الروايات، عن الباقرعليه السلام[٩]: «أخبرني أبي، عن جدي، عن رسول اللهصلى الله عليه وآله أنّه

---

(١) التطفيف / ٢١.

(٢)

(٣)

(٤)

(٥) الحجر / .

(٦) وهي رواية أبي بصير ورواية إسحاق، لاحظهما تحت رقم ٣ و ٣٦ من البحار.

(٧) لاحظها تحت رقم ٤٨ ـ ٥٣ ـ ٥٩.

(٨)

(٩) البحار ٥ / ٢٤٢.

قال: إنّ لله ملكاً رأسه تحت العرش وقدماه في تخوم الأرض السابعة السفلى، بين يديه راحة أحدكم، فإذا أراد الله عزّوجلّ أن يخلق خلقاً على ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام أمر ذلك الملك فأخذ من تلك الطينة، فرمى بها في النطفة حتى تصير إلى الرحم منها يخلق، وهي الميثاق».

السؤال الثالث: ذكرنا أنّ المراد بالعلّيين هو الجنة، وبالسجين هو جهنم، مع أنّ ظاهر القرآن كونهما من جنس الكتاب.

وحله: أنّه يمكن تقدير كلمة في الآيتين الشريفتين، أي فيه كتاب مرقوم، أو نقول باشتراك لفظ «العليين» و«السجين» ـ لفظاً أو معنىً ـ للكتاب وللجنة وجهنم، ولعلّه أقرب.

السؤال الرابع: ظاهر قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرّيتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾[1] أنّ ذريّة بني آدم بأجمعهم آمنوا، وهذا هو المستفاد من جملة من الروايات[2]، بل بعضها يدل على أنّ جميع بني آدم أقروا لله بالطاعة والربوبية، وللرسل بالطاعة، لكن ظاهر جملة من الروايات بل صريحها[3]: أنّ الناس اختلفوا، فمنهم من آمن، ومنهم من كفر وأنكر، فكيف التوفيق؟

قلت: تُحمل الطائفة الأُولى على مجرد الإقرار، سواء كان عن اعتقاد، أم لا، والثانية على الإقرار المطابق للاعتقاد الحقيقي، فلا منافاة بينهما، ويدل على هذا الجمع عدّة من الروايات:

منها: رواية ابن مسكان[4]، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله: ﴿وإذ أخذ ...﴾[5] قلت: معاينة كان هذا؟ قال: «نعم ....، فمنهم من أقرّ بلسانه في الذرّ ولم يؤمن بقلبه، فقال الله: ﴿فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل﴾[6]».

أقول: لعلّ اللسان والقلب كناية عن الطوع والكره؛ لبعد كون الذرّ جسماً ذا أعضاء. فتأمّل.

ومنها: رواية عبدالله بن سنان، عنه عليه السلام «... فقال لهم: ﴿ألست بربكم﴾[7] قال أصحاب اليمين: بلى طوعاً، وقال أصحاب الشمال: بلى كرهاً»[8].

---

(١)

(٢) لاحظها تحت ارقام ٣٣ ـ ٥٣ ـ ٦٠ ـ ٦٢ من البحار ٥، الباب العاشر.

(٣) لاحظها تحت أرقام ٧ ـ ٨ ـ ١٤ ـ ٣٤ ـ ٥٤ ـ ٥٥ ـ ٦٣ ـ ٦٤ من نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر / ٢٣٧.

(٥)

(٦)

(٧)

(٨) البحار ٥ / ٢٤٦.

ومنها: رواية أبي بصير، عنه عليه السلام «.... قالوا بلى، وأسرّ بعضهم خلاف ما أظهر...»[(١)].

ويدل على هذا الجمع: ماروا‌ه السيوطي في محكيّ الدرّ المنثور أيضاً، فراجع ولاحظ.

فما في مرسلة العياشي، عن أبي بصير[(٢)]، عن الصادق عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿ألستُ بربّكم قالوا بلى﴾[(٣)]، قلت: قالوا بألسنتهم؟ قال: «نعم، وقالوا بقلوبهم». لابد من تخصيصه بالمؤمنين إن صحّ صدورها عنه عليه السلام.

السؤال الخامس: إذاكان المؤمنون من طينة علّيّين والماء العذب، والكفّار من طينة سجّين والماء المالح، فما هو السرّ في تفاوت الأولين في أعمالهم الصالحة والسيئة، وفي اختلاف الآخرين في درجات الكفر والفسق؟

أقول: وجوابه: أنّ مراتب الطينة متفاوتة بحسب تفاوتها في القرب والبعد عن الدرجة العليا، كما يظهر من بعض تلك الروايات، ولعلّ مقدار الخليط منهما أيضاً مختلف؛ فلذا تجد ذلك التفاوت والاختلاف.

السؤال السادس: المستفاد من بعض تلك الأخبار أنّ الطينة الطيّبة مصيرها إلى الجنة، كما أنّ الطينة الخبيثة مصيرها إلى النار، مع أنّ الأمر ربّما ينعكس، كما إذا أنكر شيعيّ يحبّ الأئمة عليهم السلام ضرورياً من ضروريات الدين أو المذهب مع علمه بكونه ضرورياً، إذ لاشك حينئذٍ في كفره ودخوله النار، مع أنّ طينته طيّبة لحبّه الأئمة عليهم السلام وبغضه أعدائهم، كما أنّ بعض الكفّار أو أشباههم ربّما يصير مؤمناً صالحاً فيدخل الجنة؟

قلت: الجواب: هو تخصيص تلك الأخبار بغير هذه الصورة، جمعاً بين الأدلة.

السؤال السابع: صريح كثير من تلك الأخبار أنّ الله سبحانه خلط الطينتين والماءَين العذب والمالح، وإنّما الخالص طينة الأنبياء والأئمة عليهم السلام، وعليه فكيف يصحّ القول بأنّ المؤمن من طينة العلّيين، والكافر من طينة السجّين؟!

قلت: المؤمن طينته الطيبة وماؤه العذب أكثر من طينته الخبيثة ومائه المالح، والكافر بالعكس، ولعلّه واضح.

الفصل الثالث: في ارتباط هذه الروايات بالمقام:

فنقول: إنّها ـ على كثرتها ـ تنقسم بلحاظ مدلولها إلى أقسام ثلاثة:

---

(١) المصدر السابق / ٢٥٨.

(٢) عنه البحار ٥ / ٢٥٨.

(٣)

١ ـ ما يدل على منشأ الإيمان والطاعة هو الطينة الطيبة، ومنشأ الكفر والعصيان هو الطينة الخبيثة، وهذا القسم يتجاوز عن عشرين رواية[(١)]، وسيأتي مزيد توضيح له.

٢ ـ ما يدل على أن اختصاص طينة العلّيين ببعض وطينة السجين بآخرين إنّما هو بسبب علمه تعالى بكفر الثاني، وعصيانه في دار التكليف، وإيمان الأول وطاعته فيما باختيارهما، وليس هو إلّا رواية واحدة عند التدقيق[(٢)].

٣ ـ ما لا يدل على الوجهين، بل هو قابل للحمل على كلٍّ منهما، وهذا كالقسم الأول في العدد[(٣)]، وحيث إنّ الطائفة الثانية لا تقاوم الطائفة الأُولى لقلّتها عدداً فلا محالة تطرح أو تحمل على محمل آخر، فحينئذٍ يتعين حمل الطائفة الثالثة على الأُولى حمل المجمل على المبيّن، ويتخلّص من مجموعهما أنّ للطينة مدخلية في الأفعال والآراء. نعم، مفاد الطائفة الأُولى من الروايات المذكورة مختلف، ففي بعضها[(٤)]: أنّ الطينة تقتضي الهوى والحنان إلى ما أخذت عنه، ولذا تحنّ قلوب المؤمنين إلى أئمتهم عليهم السلام، وقلوب المخالفين إلى أكابرهم. وفي بعضها: أنّها السبب للطاعة والمعصية في الفروع[(٥)]، بل المستفاد من بعضها: أنّها المؤثرة في الأُصول والفروع[(٦)]، وفي بعضها: أنّها الموجبة للصفات الأخلاقية والنفسية[(٧)].

ثم إنّه يمكن تأييد هذه الطائفة بطوائف أُخرى من الروايات، مثل بعض ما دل على السعادة والشقاوة والخير والشر[(٨)]، وما دل على أنّ دخول الناس في الولاية وقبولهم الإمامة من قبل الله تعالى، ولا أثر لاختيارهم في ذلك[(٩)]، وهذا كثير. وما دل على أنّ المعرفة من الله تعالى، ولا صنع

---

(١) لاحظ تحت أرقام ١ ـ ٦ ـ ١٠ ـ ١١ ـ بسندين ـ ١٨ ـ ١٩ ـ بطرقه الثلاثة ـ ٢٠ ـ ٢٢ ـ ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣١ ـ ٣٦ ـ ٣٧ ـ ٤٠ ـ ٤٥ ـ ٤٦ ـ ٤٩ ـ ٥٠ في الباب العاشر من الجزء الخامس من البحار المطبوع حديثاً بطهران.

(٢) لاحظ رقم ٣٥ / ٢٤٥.

(٣) لاحظها تحت أرقام ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ١٦ بطرقه الثلاثة ١٧ ـ ٢١ ـ ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٨ ـ ٣٤ بطرقه الثلاثة ـ ٣٥ ـ ٣٩ ـ ٤٨ ـ ٥٣ ـ ٥٩.

(٤) لاحظ أرقام ١٠ ـ ١١ ـ ١٨ ـ ٣٠ ـ ٣١ ـ ٤٠، نفس المصدر السابق.

(٥) لاحظ أرقام ١٨ ـ ٢٩ ـ ٣٦ ـ ٣٧ ـ ٤٥ ـ ٤٦، نفس المصدر.

(٦) لاحظ أرقام ٦ ـ ٢٠ ـ ٤٩، نفس المصدر.

(٧) لاحظ أرقام ٢٢ ـ ٤٥ ـ ٤٦ ـ ٥٠، نفس المصدر.

(٨) البحار ٥ / ١٥٢.

(٩) الباب السابع من الجزء الخامس: ١٦٢ من البحار.

فيها للناس[١]، وما روي من «أنّ الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام».

الفصل الرابع: في قياس المسألة وعرضها على القواعد العقلية والنقلية وذكر الأقوال فيها:

نقول: لا شك أن العقل الصريح والنقل الصحيح بل الحسّ والوجدان تحكم حكماً بتّياً جزمياً يقينياً أنّ الإنسان مختار في حركاته وسكناته، وإرادته مؤثرة في أفعاله وآثاره، والجبر في حقه من أوضح السُفسطات، وعليه فيشكل الأمر في مدلول تلك الروايات المشار إليها، ولذا اختلفت فيها الآراء وتشتّتت الأنظار.

وقد ذكر العلامة المجلسي﴿ في «البحار»[٢] و«مرآة العقول» في أوائل مجلدها الثاني بعد اعترافه وتصريحه: بأنّها من متشابهات الأخبار ومعضلات الآثار، من أصحابنا وجوهاً في ذلك:

الأول: حملها على التقية لموافقتها لروايات العامة، ولِما ذهبت إليه الأشاعرة وهم جلّهم، ولمخالفتها ظاهراً لِما مرّ من أخبار الاختيار والاستطاعة.

أقول: لم يبيّن المراد من روايات العامة، وأنّها ما هي؟ وكيفما كان هذا الوجه بديهي البطلان واضح الفساد؛ إذ روايات الباب صريحة في مذمّة المخالفين، وأنّ خلقتهم وخلقة سلفهم من السجين، فلا يعقل حملها على التقية، وإن توافق مضامينها مذهب المجبِّرة من حيث النتيجة، لكنها أين من الحمل على التقية؟! وما ذكرنا فليكن قطعياً بل ضرورياً.

الثاني: أنّ الأخبار المذكورة كناية عن علمه تعالي بما هم إليه صائرون، فإنّه تعالى لمّا خلقهم مع علمه بأحوالهم فكأنّه خلقهم من طينات مختلفة.

أقول: وهذا القول ربما يلحق بالقول الأول من حيث وضوح الفساد؛ إذ ملاحظة روايات الباب توجب القطع ببطلانه، وأنّه غير مراد من تلك الأخبار.

الثالث: ما ذهب إليه الأخباريون، وهو: أنّا نؤمن بها مجملاً، ونعترف بالجهل عن حقيقة معناها، وأنّها من أيّ جهة صدرت؟ ونردّ علمه إلى الأئمة﴾.

أقول: هذا هو المستفاد من بعض الأُصوليين المعاصرين، ومن المجلسي في بحاره أيضاً. لكنّ صحة هذا الوجه وسقمه مبنيّ على عدم إمكان الجمع بين روايات الباب والقواعد العقلية والنقلية وإمكانه، فعلى الثاني لا يبقى موضوع لهذا القول، وعلى الأول لابد من اختياره؛ إذ

---

(١) الباب التاسع من الجزء الخامس: ٢٢٠.

(٢) ٥ / ٢٦٠.

لا يمكن طرحها ورفضها بتاتاً؛ لأنّها كثيرة.

الرابع: أنّه لمّا كلّف الله تعالى الأرواح أولاً في الذرّ وأخذ ميثاقهم فاختاروا الخير والشرّ باختيارهم في ذلك الوقت، فتفرّع اختلاف الطينة على ما اختاروا باختيارهم، كما دل عليه بعض الأخبار السابقة، فلا فساد في ذلك.

أقول: ويزيّف أولاً بما عرفت من الطائفة الأُولى الدالة على مدخلية الطينة في إتيان الأفعال دون العكس.

وثانياً: بأنّا لم نجد ما دلّ على تقدم عالم الذرّ على موضوع الطينة واختلافها إلّا رواية جابر[١] قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في هذه الآية: ﴿وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً﴾[٢]: يعني من جرى فيه شيء من شرك الشيطان على الطريقة، يعني على الولاية في الأصل عند الأظلّة حين أخذ الله ميثاق بني آدم، ﴿لأسقيناهم ماءص غدقاً﴾ يعني لكنّا وضعنا أظلّتهم في الماء الفرات، بناءً على دلالتها على أنّ منشأ اختلاف الطينة والماء هو قبول التكليف وعدمه في عالم الأظلّة.

أقول: مع أنّها ضعيفة سنداً لأجل القاسم بن سليمان، معارضة بجملة روايات أُخر دالة على تقدم الطينة على عالم الذرّ[٣].

نعم، لو قلنا: إنّ عالم الأظلّة غير عالم الذرّ فهذه الروايات لا تعارضها، وإنّما تعارضها رواية عبدالله الجعفي وعقبة[٤]، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ الله خلق الخلق فخلق من أحبّ ممّا أحبّ، وكان ما أحبّ أن خلقه من طينة الجنة، وخلق من أبغض ممّا أبغض وكان ما أبغض أن خلقه من طينة النار، ثم بعثهم في الظلال ... ثم بعث منهم النبيين فدعوهم إلى الاقرار بالله...» إلى آخره.

هذا، مضافاً إلى أنّ الاعتبار العقلي أيضاً يقتضي تقدم الطينة على عالم الذرّ، فإنّ خروج ذرية بني آدم ـ كما في الآية ـ أو ذرية آدم جميعاً ـ كما في بعض الروايات ـ إنّما يعقل إذا كانوا متكوّنين وموجودين، وهذا لا يصح إلّا بالطينة، فالآية الكريمة ـ وهي قوله تعالى: ﴿وإذ أخرج ربّك...﴾[٥] إلى آخره، والروايات الواردة حول عالم الذرّ في أنفسها شاهدة على تقدم موضوع

---

(١) البحار ٥ / ٢٣٤.

(٢)

(٣) لاحظها تحت أرقام ـ ٣٥ ـ ٥٢ ـ ٥٣ ـ ٥٩، نفس المصدر المتقدم.

(٤) البحار ٥ / ٢٤٤.

(٥)

الطينة على عالم الذرّ، فهذا التول أيضاً ساقط.

الخامس: أنّ هذه الروايات كناية عن اختلاف استعدادهم وقابلياتهم، وهذا أمر بيّن لا يمكن إنكاره، فإنّه لا شبهة في أنّ النبي ﷺ وأبا جهل لَيسا في درجة واحدة من الاستعداد والقابلية، وهذا لا يستلزم سقوط التكليف، فإنّ الله تعالى كلّف النبي ﷺ حسب ما أعطاه من الاستعداد لتحصيل الكمالات، وكلّف أبا جهل ما أعطاه من ذلك، ولم يكلّفه ما ليس في وسعه، ولم يجبره على شيء من الشر والفساد.

أقول: إنّ الروايات صريحة في اختلاف الطينة الموجب لتفاوت الاستعدادات، لا أنها كناية عنه. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ استعداد أبي جهل ـ مثلاً ـ للرذيلة أكثر من استعداده للكمالات، كما عرفته ممّا سبق، فيلزم من هذا القول لزوم تكليفه بالرذائل، فافهم.

وثالثاً: أنّ اختلاف الثواب كثرةً وقلّةً حسب اختلاف الاستعداد شدة وضعفا وإن كان أمراً معقولاً بل له شاهد من الأخبار، إلّا أنّ اختلاف التكليف بحسبه غير صحيح، فإنّ الناس أمام التكليف الشرعي سواء. نعم، للنبي الأكرم ﷺ وظائف خاصة لاتعمّ غيره، ولعلّها من قبيل وجوب الحجّ على المستطيع دون الفقير، فالتكليف عام للجميع على حدٍّ واحد، فتبصّر.

وأصل الإشكال الوارد على المقام: أنّ مقتضى تلك الروايات استناد الطاعات والمعاصي إلى الطينة غير المكتسبة للعبد، بل بإبداع من الله تعالى وإيجاده، وهو لايجامع حسن العقاب واستحقاق الثواب، وهذا القول ـ إن تمّ ـ لايدفع الإشكال المذكور.

السادس: ردّ الأخبار المذكورة إذا لم يمكن تأويلها بحيث توافق الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾[1]، والضروري من مذهب الإمامية ذكره بعضهم في حواشي «الوافي».

أقول: الأخبار متواترة إجمالاً أو معنىً لا يمكن ردّها، بل لابد من التوقف أو التأويل إلى ما ينافي الضرورة المذهبية، وأمّا الآية الكريمة فليست ناصّة على خلاف الروايات المذكورة، فيمكن الجمع بينهما، وسيأتي بحثه.

السابع: ما اعتمده أكثر الأصحاب وعوّلوا عليه في هذا الباب، كما نقله بعض الفضلاء السادة[2]، وهو: أنّ ذلك منزَّل على العلم الإلهي، فإنّه تعالى لمّا خلق الأرواح قابلة للخير والشرّ وقادرة على فعلها، وعلم أن بعضها يعود إلى الخير المحض وهو الإيمان، وبعضها يعود إلى الشرّ

(١)

(٢) وهو السيد عبدالله شبّر في مصابيح الأنوار / ١٣.

المحض وهو الكفر باختيارهما، عاملها هذه المعاملة كالخلق من الطينة الطيبة أو الخبيثة، فحيث علم الله من زيد أنّه يختار الخير والإيمان البتّة ولو لم يخلق من طينة طيبة خلقه منها، ولمّا علم من عمرو أنه يختار الشر والكفر البتّة خلقه من طينة خبيثة... ـإلى أن قال السيد الناقل المذكور: ـوهذا معنى جيد ينطبق عليه أكثر أخبار الباب، ويستنبط من أخبارهم عليهم السلام كما أُشير إليه بقوله عليه السلام حكاية عنه تعالى: «أنا المطلّع على قلوب عبادي، لا أحيف ولا أظلم ولا أُلزم أحداً إلّا ما عرفته منه قبل أن أخلقه. ويستفاد ذلك من أخبار أُخر ذِكرها يُفضي إلى التطويل.

أقول: مغايرة هذا القول للقول الثاني والرابع واضحة لاتخفى على الباحث، والإنصاف: أنّ هذا القول أحسن وأقرب من جميع الأقوال المتقدمة، وبه يجمع بين هذه الأخبار وما تقتضيه القواعد العقلية والأدلة الشرعية الأُخر من اختيار العباد التام في أفعالهم، كما عرفتها في الأمر بين الأمرين، بيد أنّ القول المذكور في نفسه غير تام أيضاً؛ لما عرفت من أنّ الذي يصلح دليلاً له هو رواية جابر المتقدمة التي إن تمّت دلالتها عليه تسقط من ناحية السند، فيصبح القول المذكور بلادليل، بل قد عرفت أنّ الروايات الكثيرة المذكورة في البحار تدلّ على مدخلية الطينة في الأعمال، كما أنّ ما أخرجه ثقة الإسلام الكليني في الكافي (أول الجزء الثاني من أُصوله في هذا الباب) أيضاً يدل عليها، فلاحظ.

وأمّا ما أشار إليه السيد المذكور من قوله تعالى في الحديث: «ولا أُلزم أحداً إلّا ما عرفته منه قبل أن أخلقه» فهو وإن كان موجوداً في البحار لكنّه غير مذكور في «الوافي»، فتكون الجملة المذكورة غير ثابتة من الإمام عليه السلام، وعلى فرض تسليمها فمعناها: ولا أُلزم أحداً إلّا ما عرفته منه من الطينة الخبيثة أو الطيبة، لا من تمرّد المكلف وعصيانه مع قطع النظر عن الطينة، ولابد من تفسيرها بذلك لتلتئم الجملة المذكورة مع ما قبلها من جملات الرواية.

وأضف إلى ذلك: أنّ هذه الرواية ـوهي رواية الليثي التي رواها الصدوق رحمه الله في آخر كتابه «علل الشرائع» والكاشاني عن بعض مشايخه في «الوافي» بطولها ناصّة على بطلان هذا القول، فالاستدلال بجملة منها له عجيب.

والذي يسهّل الخطب أنّ الرواية لاشتمالها على بعض الأُمور ـمضافاً إلى ضعف سندها ـ مخالفة للأُصول الدينية فضلاً عن قواعد العدلية، فلابد من طرحها.

الثامن: ما ذكره الفيض الكاشاني في «الوافي» وأول الروايات المذكورة إلى أُمور غير ثابتة في نفسها، وعلى فرض صحتها فحمل الروايات عليها بلا شاهد، مع أنّ الإشكال المتقدم لا يدفع به فإنّه غير ناظر إليه، بل لعله يقوّيه، فلا نطوّل المقام بنقله ونقده.

الفصل الخامس: في تحقيق المقام وبيان المختار

وحيث هذه الأقوال لم تفد لحلّ المشكلة شيئاً. فنقول: إنّ الطينة الطيبة مقتضية للإيمان والأفعال الصالحة، والطينة الخبيثة مقتضية للميل إلى الكفر والمعصية، على حسب اختلاف مراتب الطينتين المذكورتين شدّةً وضعفاً، وليستا علّتين تامّتين للطاعة والمعصية، ليلزم الجبر الباطل حسّاً وشرعاً، وليقبح العقاب على تمرّد المكلفين.

وبالجملة: الطينة المذكورة وإن توجب الميل إلى ما تسانخه من العقائد والأفعال، إلّا أنّ الميل المذكور قابل للزوال، وعلي فرض ثبوته لا يستلزم التحرّك إلى العمل، بل يمكن حيلولة بعض الأُمور بينهما، مثل: لحاظ أمر الله سبحانه، وخوف العقاب، وطمع الثواب، ونحو ذلك، وهذا التفاوت الحاصل في المكلّفين من قبل الله تعالى لا قبح فيه أبداً، كما ستعرف وجهه.

بحث أخلاقي في تأكيد المرام:

اختلفوا في جواز انتقال الأخلاق وعدمه على أقوال:

فذهب جماعة إلى أنّها طبيعية لا يمكن زوالها، كحرارة النار مثلاً.

وقالت طائفة أُخرى ـ وهم الحكماء المتأخرون، ومنهم المحقق الطوسي[(١)] ـ: إنّه لا شيء من الأخلاق بطبيعية ولا مخالفة للطبيعة، بل لكل شخص التخلّق بما يشاء بسهولة إن كان الخلق موافقا لمقتضى مزاجه، أو بصعوبة إن كان مخالفاً له، وقالوا: كلّ خلق عرض على فرد أو جماعة علّته اختيارية، لكن تصيّره الممارسة والمداومة ملكة، واستدلّوا على مذهبهم بأنّ كل خلق قابل للتغيّر، وكل متغيّر ليس بطبيعي، فينتج: أنّ كل خلق لا يكون طبيعياً، أمّا الصغرى فبالضرروة، ووجوب التأديب وحسن الشرائع. وأمّا الكبرى فهي بيّنة؛ إذ كل أحد يعلم أنّ حرارة النار لا تنفكّ عنها، وميل الماء إلى الأسفل لا يزول عنه أصلاً.

وفصّل قوم ثالث فقالوا: إنّ بعض الأخلاق طبيعية، وبعضها عادية ترسخ في النفس بالممارسة والمباشرة.

أقول: خير هذه الأقوال وأصحها أوسطها؛ لصحة دليله ومتانة تقريبه.

ومنه ظهر أنّ الأخلاق الموروثة من اختلاف مراتب الطينة ليست بطبيعية، بل يمكن إزالتها ولو بعد العمل بمقتضاها في برهة من الزمان.

ثم إنّ الأخلاق ـ حميدة كانت أو رذيلة ـ لا تكون عللاً تامة لصدور ما يناسبها من الأفعال، ولذا يرى أنّ صاحب ملكة العدالة قد يخرج عن حدّ الاعتدال لمانع، والمتخلّق بالفجور قد

(١) أخلاق ناصري / ٨١.

يصلح كما هو المشهود خارجاً.

وهنا نزاع آخر بين الحكماء[١]، فقال الرواقيون: إنّ الناس كلّهم خلقوا في بدو الفطرة على طبيعة الخير، وإنّما يتلوّثون بالشرور لمجاورة الأشرار وممارسة الشهوات وعدم التأديب، فترسخ طبيعة الشرّ في أنفسهم.

وذهب جمع ممّن سبقهم إلى أنّ الناس خُلقوا من الطينة السافلة ووسخ الطبائع، والكدورات قد صرفت في مادتهم؛ ولذا ركّزت الشرّ فيهم، وقبولهم للخيرات إنما هو من جهة التعليم والتأديب، ومنهم من لا يصلح له لشدة شرّيّته، فالتأديب ينفع من ضعفت شرّيّته.

وقال جالينوس: إنّ بعض الناس فطر على طبع أهل الخير، وبعضهم على طبع أهل الشرّ، والبقية متوسّطة بينهما، قابلة للخير والشرّ، وقال: إنّا نشاهد بالعيان أنّ طبائع بعض الناس ـ وهم قليلون ـ تقتضي الخير ولا ينتقلون منها بوجه، وطبائع بعضهم ـ وهم الكثيرون ـ تقتضي الشرّ ولا يقبلون الخير بوجه. وباقي الناس من المتوسّطين يصلحون بمجالسة الأخيار ويطلحون[٢] بمخالطة الأشرار، ثم زيّف القولين الأولين بأنّ الناس لو كانوا كلّهم على طبيعة الخير أو الشرّ وكان انتقالهم إلى خلاف طبيعتهم بالتعلم والممارسة، فلا محالة يكون ذلك إمّا من قبل أنفسهم؟ فيلزم أن يكون فيهم غير ما فرضناه أنّه مقتضى طبعهم أيضاً، وهذا خلف. وإمّا من قبل غيرهم، فلا يكون الناس على طبيعة واحدة، بل بعضهم على طبيعة الخير وبعضهم على طبيعة الشر، وهذا هو المطلوب.

والحق: أنّ خلقة الناس مختلفة حسب اختلاف الطينة ودرجاتها، على نحو تضمّنته الأخبار المتقدمة الذكر، غير أنّ هذه الطبائع لا تكون لازمة الثبوت وممتنعة الانفكاك، ولا عللاً تامة للأفعال، فيمكن زوالها بالأفعال المنافية لها لأجل الإرشاد أو الإغواء، فهذه الأقوال غير متينة، فافهم جيداً.

الفصل السادس: في دفع بعض ما أُورد أو يمكن أن يورد على المختار، وهو أُمور:

١ ـ إنّ ظاهر بعض الأخبار المذكورة هو سببية الطينة التامة للأفعال، لا مجرد اقتضائها لها، بل المستفاد من بعضها أنّ مصير الطينة الطيبة إلى الجنة، والخبيثة إلى النار، لاغير.

أقول: وحيث عرفت قطعية بطلان السببية التامة فلابد من تأويل هذا الظاهر إلى ما قرّرنا، وممّا يدلّ على ذلك من نفس تلك الأخبار: هو ما تضمّن اختلاط الطينتين الخبيثة والطيبة

(١) لاحظ المصدر السابق / ٨٢.

(٢) أي يُصبحون طالحين.

والماءين العذب والمالح، فهما مركوزتان في طبع كلّ شخص، فيكون له ميل إلى الأعمال الصالحة، وميل إلى الأعمال السيئة، غير أنّ أحد الميلين أقوى من الآخر حسب أقوائية طينته، فأين الجبر والاضطرار؟!

وأمّا مصير الطينة إلى الجنة أو النار فهو محمول على مضيٍّ حاملها على طبق مقتضاها، لا مطلقاً، كما يؤيده رواية جابر الجعفي الصحيحة[1]، عن أبي جعفر، عن آبائه، عن أميرالمؤمنين عليه السلام ففيها: ثم اغترف غرفة أخرى من الماء المالح الأُجاج فصلصلها في كفّه فجمدت، ثم قال لها: منك أخلق الجبّارين، والفراعنة، وإخوان الشياطين ..»، قال: «وشرط في ذلك البداء فيهم، ولم يشترط في أصحاب اليمين البداء، ثم خلط الماءين» ... إلى آخره.

رواها القمّي والعياشي والصدوق قدّس الله أرواحهم، فاشتراط البداء دليل على أنّهم لو أطاعوا الله لصاروا إلى الجنة. نعم، يشكل الأمر في عدم اشتراطه في أصحاب اليمين، ولا بد من توجيهه.

ومرسلة عمار، عن الصادق عليه السلام[2]...: «ثم قبض (الله) قبضة من كتف آدم الأيمن فَذَراها في صلب آدم، فقال: هؤلاء في الجنة ولا أُبالي ثم قبض قبضة من كتف آدم الأيسر فذرأها في صلب آدم، فقال: هؤلاء في النار ولا أُبالي، ولا أسال عمّا أفعل، ولي في هؤلاء البداء بعد، وفي هؤلاء، وهؤلاء سيبتلون... إلى آخره.

٢ ـ الالتزام باقتضاء الطينة للأخلاق والأعمال، وإن كان أحسن من التباني على علّيتها لها إلّا أنّه أيضاً ينافي عدله تعالى؛ إذ كيف يحسن منه تعالى أن يجعل في الناس ما يقتضي المعاصي والآثام.

قال قائل: إنّ هذه الأخبار ولو بمعنى أقربية الشخص إلى الكفر بسبب الطينة مستلزمة لتبعيض لطفه تعالى بالنسبة إلى العباد، وهو ظلم.

أقول: للإشكال ظاهر وجيه، غير أنّه ضعيف الأساس عند التدقيق؛ إذ نقول: أليس تقديره تعالى ولادة أحدٍ من أبوين كافرين مقتضٍ لكفره، أو تقديره سكونة شخص في بلدة خبيثة مقرباً له للفسق والفجور؟! أهذا ظلم منه تعالى؟ أليس من المحسوس تفاوت أفراد الناس في قواهم العقلية والفكرية والشهوية والغضبية، أليس هذا تبعيضاً للطفه؟! أهذا ظلم؟ وإن من شيء إلّا

---

(١) البحار ٥ / ٢٣٧، واعتبار الرواية مبنيّ على أنّ كلّ من وقع في إسناد روايات كتاب ابن قولويه «كامل الزيارات» ثقة، كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه، فلاحظ، والمقام لايسع الكلام ....، وإلّا فبعض رواة هذا الخبر لم يوثق في كتب علم الرجال المعروفة المتداولة.

(٢) البحار ٥ / ٢٥٥.

عنده خزائنه، وما ينزّله إلّا بقدر معلوم تقتضيه الحكمة البالغة.

نعم، يمكن أن تكون هذه المقرّبات والمبعّدات دخيلتان في زيادة الثواب والعقاب وقلتهما كما، أشرنا إليه فيما تقدم أيضاً، فتدبر جيداً.

٣ـ إنّ هذه الأخبار مخالفة لقوله تعالى: **﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم﴾**(١) الآية فإنّه يدل على أنّ الله فطر الناس جميعاً على الدين الحنيف(٢)، وخروج من خرج عنه لأمر طارئ، كالعوارض القسرية المخالفة لمقتضى الطبع، كما في الحديث المعروف: «كل مولود يولد على الفطرة، ثم إنّ أبويه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه»، ويؤيده قوله تعالى: **﴿وإذ أخذ ربك ... قالوا بلى شهدنا﴾**(٣) الظاهر في أنّ ذرّية بني آدم آمنوا، سواء كفروا بعد ذلك أم آمنوا، ذكره بعضهم.

أقول: أمّا الآية الأخيرة فقد مرّ الكلام حولها، وذكرنا: أنّ قول بني آدم أو ذرّيتهم أعمّ من الطوع والكره، وأمّا الحديث فحاله حال الآية الأُولى، لكنّ ذيلها غير موجود في رواياتنا على ما تتبّعت مظانّه(٤). وأمّا الآية الأُولى فيمكن أن يُجاب عن الاستدلال بها بما ذكره السيد المرتضى والأمين الطبرسي(٥) ـ طيّب الله نفسيهما ـ من أنّ كلمة «على» بمعنى كلمة «لام»، فتقدير الآية: **﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾**(٦) وزان قوله: **﴿ما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون﴾**(٧)، لكنّ الإنصاف أنّه خلاف الظاهر من لفظ الآية.

فالجواب التحقيقي: أنّ الطينة الخبيثة ـ كما دريت منّا ـ ليست علّة تامة للكفر والعصيان، ولا أنّ الفطرة على التوحيد والدين سبباً مؤثراً في اختيار الإيمان والإسلام كما يحسّ خارجاً،

---

(١)

(٢) أقول: وفي الروايات فسّرت الفطرة بالتوحيد والنبوة والإمامة والإسلام والمعرفة، وهذه الروايات الشريفة ما بين صحيحة السند وضعيفة السند، لاحظ أُصول الكافي ٢ / ١٢ وبحار الأنوار ٣ / ٢٧٦. والأقوى أن التوحيد فقط فطرى.

(٣)

(٤) ففي صحيحة زرارة، عن الباقر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، يعني على المعرفة بأنّ الله عزّوجلّ خالقه».

(٥) كما حكي عن الأول في البحار ٣ / ٢٨١، وأمّا الثاني فلاحظ كلامه في تفسيره حول الآية الكريمة. لكن بعد ذلك وقفت على ورود الذيل في رواياتنا.

(٦)

(٧)

فإذن لا تنافي بين كون شخص واحد مخلوقاً من طينة السجين، وكونه مفطوراً على التوحيد، وتدل على ذلك: صحيحة عبدالله بن سنان[١]، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّوجلّ: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾[٢]، ما تلك الفطرة؟ قال: «هي الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، فقال: ﴿ألست بربكم﴾[٣] وفيه المؤمن والكافر».

وفي البحار: «وفيهم المؤمن والكافر»، فالفطرة المذكورة لا تنافي الكفر كما يظهر من الرواية الشريفة، ويستفاد من الرواية أنّ الفطرة في عالم الذرّ المتأخر عن المسألة: الطينة، كما تقدم توضيحه سابقاً.

والظاهر أنّ صحيحة زرارة[٤] أيضاً تدلّ على ذلك، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله، قول الله عزّوجلّ في كتابه: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾[٥]؟ قال: «فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفة أنّه ربهم...» إلى آخره.

فإنّ الظاهر أنّ الميثاق ـ ولو بقرينة الصحيحة المتقدمة ـ هو عالم الذرّ، فيستفاد منها أنّ الله سبحانه خلق الناس أولاً بطينات مختلفة، ثم فطرهم ـ في عالم الذرّ ـ على التوحيد والإسلام، ولا تمانع بين الأمرين، فافهم جيداً.

الفصل السابع:

أنّ في خبرين من هذه الأخبار مسألة نقل الأعمال ووصول صالحات غير المؤمنين إلى المؤمنين، كوصول سيئات المؤمنين إلى غيرهم، وهما: رواية إبراهيم الليثي الطويلة، ورواية إسحاق القمّي عن الباقر عليه السلام، ويظهر من بعض المعاصرين المفسّرين ارتضاؤه، لكنّهما مضافاً إلى ضعف سندهما مخالفتان لأُصول المذهب، فلابد من طرحهما.

هذا مختصر القول في مسألة الطينة، ولم نفصّل الكلام فيه حذراً من ملالة القارئين الكرام، وباختتام هذه المسألة نختم مقالتنا في هذه القاعدة المبحوث فيها عن الجبر والتفويض ودحضهما، والأمر بين الأمرين ودعمه.

نعم، هنا بحث آخر، وهو تقدم الاستطاعة على الفعل، خلافاً للأشعريّين وغيرهم ممن تقدمهم، ولكنّا أهملنا عنوانه؛ لوضوحه وجلائه، فلا معنى للاشتغال به، والله الموفق.

---

(١) أُصول الكافي ٢ / ١٢.

(٢)

(٣)

(٤) البحار ٥ / ٢٧٨.

(٥)

القاعدة السادسة:
في وجوب الأصلح عليه تعالى

اختلف المتكلّمون في أنّه هل يجب على الله تعالى ما هو الأصلح أو لا؟

فأتباع الأشعري ـ لإنكارهم الأحكام العقلية ـ نفوا هذا الوجوب، بل شدّدوا عليه النكير جداً(١). وأمّا المعتزلة فلهم أقوال(٢):

فمنها: عدم وجوبه، وهو قول جماعة منهم.

ومنها: وجوبه عليه تعالى، وهو قول البلخي ومعتزلة ببغداد، وجماعة من المعتزلة البصريين.

ومنها: أنّه يجب في حال دون حال، وهو قول بعضهم، ومعناه: أن مقداراً من المصلحة إذا كانت خالية عن المفسدة وكان الزائد عليه مفسدة وجب على الله أن يفعل ذلك المقدار؛ لوجود الداعي وانتفاء الصارف، وإذا لم يكن في الزائد مفسدة إلى غير النهاية فإنه تعالى قد يفعل وقد لا يفعله؛ لأنّ مَن دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلك الداعي حاصلاً في فعل ما يشقّ فإنّ ذلك يجري مجرى الصارف عنه، فيصير الداعي متردّداً بين الداعي والصارف، فلا يجب الفعل ولا الترك.

مثلاً: أنّ من دعاه الداعي إلى دفع درهم إلى فقير بعينه ولم يكن له ضرر في دفعه فإنّه يدفعه إليه، فإن حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع إليهم مساوياً للدفع إلى الأول، ويشقّ عليه الدفع إليهم للضرر، فهو قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم، وقد لا يدفعه، فإذا كان حصول الداعي فيما يشقّ يقتضي تجويز العدم فبحصوله فيما يستحيل وجوده أولى، وعليه حمل العلامة الحلي رحمه الله قول المحقق الطوسي رحمه الله في تجريده: (والأصلح قد يجب؛ لوجود الداعي وانتفاء الصارف).

أقول: وستعرف أنّ هذا التفصيل لا يرجع إلى محصّل.

وأمّا عبارة المحقق الطوسي فلعلّها ناظرة إلى ما ذكره في شرح الإشارات (في النمط التاسع) من أنّ الأصلح بالقياس إلى الكلّ غير الأصلح بالقياس إلى البعض، والأول واجب دون

(١) راجع شرح القوشجي على التجريد، وشرح عقائد النسفي للتفتازاني، وغيرهما.

(٢) لاحظ شرح التجريد للعلّامة الحلّي رحمه الله / ٢١٤.

الثاني[١]. وفيه أيضاً بحث ستعرفه إن شاء الله.

هذا، وفي بعض حواشي شرح عقائد النسفي للتفتازاني: أنّ معتزلة البصرة على وجوب الأصلح بالدين، ومعتزلة بغداد على وجوبه بالدين والدنيا.

هذا كلّه ما يرجع إلى آراء الأشاعرة والمعتزلة والمحقق الطوسي‏ؒ من الإمامية، وأمّا نظرية بقية متكلّمي الإمامية فهي لم تحرز لي بعد. نعم، اختار الوجوب بعضهم، ونسبه المحقق اللاهيجي في بعض رسائله الفارسية إلى جمهور القائلين بالحسن والقبح العقليّين، فيظهر منه أنّ القول بوجوب الأصلح عليه تعالى مذهب جميع الإمامية أو معظمهم؛ لأن الإمامية بأسرهم يقولون بالحسن والقبح المذكورين، لكن لا يمكن الاكتفاء بهذا المقدار في استناد القول المذكور إلى الإمامية، بل ذكر بعض الفضلاء[٢]: أنّ وجوب الأصلح في الدنيا ممّا اختلف فيه، ونسب القول بوجوبه إلى صاحب الياقوت من الشيعة فقط، ثم قال: وقال البصريون والأشاعرة وجمهور علماء الشيعة: إلّا (هكذا) أنّه لا يجب. انتهى كلامه.

وهذا أيضاً غير معلوم، فموقف متكلّمي الإمامية في هذه المسألة لم يظهر عاجلاً. نعم، قال شيخنا الأقدم المفيد‏ؒ في «أوائل المقالات»[٣]: أقول: إنّ الله تعالى لا يفعل بعباده ـ ما داموا مكلفين ـ إلّا أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم.

وكيفما كان فلابد من النظر إلى قضية البرهان العقلي، وأنّها ما هي؟ فإنّ الحقّ لا يعرف بالرجال، فنقول: استدل المثبتون على وجوبه بأنّ الأصلح وغير الأصلح متساويان بالقياس إلى قدرته، والقادر المحسن إلى غيره إذا تساوى شيئان بالقياس إليه وكان في أحدهما زيادة إحسان إلى غيره اختاره منهما البتّة، نقله المحقق الطوسي عن معتزلة بغداد[٤]، ولعلّ هذا يتحد معنىً بما في جملة من الكتب الكلامية من الاستدلال على الوجوب: بأن لله تعالى داعياً إلى إيجاده الأصلح، وليس له صارف عنه فيجب ثبوته، إذ مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل، وبيان تحقيق الداعي: أنّه إحسان خالٍ عن جهات المفسدة، وبيان انتفاء الصارف أنّ المفاسد منتفية ولا مشقّة فيه.

وأورد عليه النفاة: بأنّ هذا يثبت وجوب الفعل عنه تعالى بمعنى اللزوم، عند تمام العلة

(١) نقله بعض في حواشي شرح القوشجي / ٣٩١، فلاحظ.

(٢) لاحظ حاشيته على أوائل المقالات للشيخ المفيد‏ؒ / ٢٦.

(٣) المصدر السابق /٢٥.

(٤) لاحظ شرح قواعد العقائد / ٦٨.

والمدّعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك، فأين هذا من ذاك[1]؟!

أقول: وهذا الإيراد واضح الفساد؛ إذ المراد بالداعي هو الأصلح نفسه، أعني به ما هو أتمّ مصلحة، وإتيانه غير لازم عنه تعالى، بل هو متمكن من فعله وتركه، بل هو لازم عليه؛ لأنّ إهمال الأصلح قبيح ينزّه عنه الله تعالى.

والأولى أن يقال: إنّ الأصلح ممّا يجب إتيانه على الله تعالى، فإنّه إذا دار الأمر بين إيجاد الأصلح وتركه، أو بينه وبين الصالح فاختيار الشقّ الثاني ترجيح المرجوح على الراجح، وهو ممنوع، فمتعلق إرادته تعالى دائماً هو الأصلح، وهو واجب عليه؛ لأنّ تركه قبيح منه تعالى.

وبعبارةٍ واضحة: أنّ هذا البحث راجع إلى بحث حكمته تعالى، ولا فرق بينهما أصلاً؛ وذلك لأنّ الحكمة: إمّا أن يراد بها تبعية فعله للمصلحة والعائدة، وأنّه لا يفعل إلّا عن مصلحة، وهي ما تقدم في هذا الجزء في مسألة تعلّل أفعاله بالغرض. وإمّا أن يراد بها صدور الاشياء عنه على أكمل الأنحاء الممكنة، وهي مسألة أنّه تعالى حكيم، وقد مرّ تفصيلها في الجزء الأول، ومسألتنا هذه بعينها هي المسألة. فكما أنّا قلنا: إنّه تعالى حكيم، نقول: إنّه فاعل الأصلح لا محالة، ولا نظام ممكن أحسن من هذا النظام الحاضر، كما مرّ.

نعم، لو قلنا: إنّ المراد في هذا المقام هو البحث عن وجوب الأصلح بحال العبد، كما هو ظاهر جملة من الكلمات المتقدمة، بل هو مدلول دليلهم وهو المناسب لمباحث العدل، فتكون المسألة مورداً ومصداقاً لمبحث حكمته تعالى، لا أنّها راجعة إليه متحدة به، لكنّ البحث بهذا العنوان لغو بعد إثبات تلك الكبرى الكلّية، بل لا يمكن إثبات الحكم المذكور حينئذٍ؛ إذ الذي يفعله الله تبارك وتعالى وهو الأصلح الواقعي، لا الأصلح بحال بعض، وإن صادم مصلحة أقوى راجعة إلى فرد آخر أو جمع آخرين فإنّ اختياره حينئذٍ قبيح، وعلى ضوء ذلك يبطل جميع الأقوال المفصّلة المتقدمة، كما لا يخفى.

ثم إنّ للنفاة اعتراضات على أصل المدّعى، وإليك بيانها مختصراً.

١ ـ إنّ الأصلح بحال الكافر المبتلى بالأسقام والآفات أن لا يخلق أو يموت طفلاً، أو يسلب عقله عند البلوغ لئلّا يستحق الخلود في النار.

أقول: وقد ظهر جوابه ممّا حرّرناه آنفاً، من أنّ المراد بالأصلح الواجب على الحكيم هو الأصلح بالنظر إلى الواقع والنظام، وإن شئت فقل: الأصلح غير المعارض بما هو الأقوى منه، ومصلحة عدم خلق الكافر ممّا لم يدلّ على كونها من هذا القبيل دليل.

---

(١) لاحظ شرح التجريد للقوشجي / ٣٩١.

٢ ـ إنّه يلزم أن تكون إماتة الأنبياء والأولياء المرشدين وتبقية إبليس وذرّياته المضلّين إلى يوم الدين أصلح لعباده، وكفى بهذا فظاعة.

أقول: وقد اتضح جوابه من جواب الأول، فإنّ المعلوم أن تبقية الأنبياء والأولياء إنّما تكون أصلح للمؤمنين القابلين لهداياتهم، وأنّ اماتة إبليس وذرّيته أصلح للمتمرّدين والمغرورين بهم، ولكن لا طريق لنا أن نحرز عدم تزاحم هذه المصحلة بما هو أقوى منها، فلعلّ الأصلح في نفس الأمر هو إماتة الأنبياء وتبقية إبليس، فلايتم النقض مع هذا الاحتمال، فالفظاعة إنّما جاءت من سوء فهم النفاة وعدم تعقّلهم حقيقة الحال.

٣ ـ إنّه يلزم أن لا يبقى للتفضّل مجال، ولا يكون له خيرة في الإنعام والإفضال، بل يكون ما يفعله تأدية للواجب، كردٍّ وديعةٍ أو دَينٍ لازم، فلا يستوجب على فعله شكراً، فيكون الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضرّاء سؤالاً من الله تعالى أن يغير ما هو الواجب عليه.

أقول: وصف المحقق اللاهيجي هذا الوجه بأعظم شبهات هذا الباب، ثم أجاب عنه: بأنّ استحقاقه تعالى للشكر من أجل ابتداء الوجود وأصل الإيجاد، فإنّه تفضّل محض، فإنّ الواجب عليه تعالى إن أراد إتيان شيء هو أن يوجده على نحو أصلح، فالذي لا يستحق الشكر عليه هو إيجاد الشيء على نحو الأصلح، وأما إيجاد أصل هذا الشيء وإرادته فليس بواجب عليه، فيستحق بإعطائه الشكر على المتفضّل عليه.

ودليله: أنّ الذي يقبح عقلاً من العاقل أن يفعل فعلاً وهو يقدر على إيقاعه بوجه حسن فيفعله على غير هذا الوجه، لا أن يعلم فعلاً حسناً ولم يفعله.

لا يقال: إن ابتداء الوجود أيضاً مبنيّ على مصلحة، فيعتبر فيه أيضاً رعاية الأصلح فيكون واجباً لا يجامع استحقاق الشكر.

فإنّه يقال: إنّ هذا ممنوع، بل وجوب الأصلح بعد ابتداء الوجود، فإنّ المستدعي للأصلحية غير متحقق قبل إرادة الإيجاد حتى يجب رعايته، بل تحقّقه بعد إرادة الإيجاد.

أقول: هذا التقرير منه عجيب، ولا أظنّ أن يوافقه أحد على هذا التفصيل، بل لا أظنّ أن يلتزم به هو نفسه في سائر المسائل، وفيما يترتب عليه من الآثار.

وعلى الجملة: لاشكّ في بطلان هذه النظرية، فإنّه كما يقبح عقلاً ترجيح الصالح أو الفاسد على الأصلح بعد إرادة أصل الفعل كذلك يقبح ترجيح ترك الأصلح على فعله، فيصبح الفعل الأصلح واجب الإتيان ابتداءً.

فالصحيح في جواب الشبهة: أنّ الوجوب المذكور لا ينافي استحقاق الشكر للفاعل، ولا وجوبه على المتفضّل عليه، كما يظهر من ملاحظة سنن العقلاء، ألا ترى أنّ من يحسن بالفقراء

لرقّة قلبية يعدّ مشكوراً عندهم، والوالدين يربيان أولادهما لأجل المحبّة غير الاختيارية المودعة في قلبيهما حفظاً للنظام، والأولاد ملزمون بشكرهما وتمجيدهما، وهكذا؟

وسرّ ذلك: أنّ استحقاق الشكر يتسبّب من الإحسان الصادر عن إرادة المحسن ورضاءه، وسواء كان تركه قبيحاً، أم لا، بل وجوب الأصلح يشمل جميع العقلاء أيضاً، ولا يخص الواجب الوجود وحده؛ لعموم دليله، فإذا أنعم زيد بدرهم على محتاج وكان الأصلح الإنعام بدينار فقد ارتكب القبيح واقعاً، وإن كان على المحتاج شكره؛ إذ ليس عدم إعطاء الدينار إيّاه ظلماً عليه، ولا منعاً من حقه، وإيتاء الدرهم له تفضّل محض عليه، كما هو واضح، ولعمري إنّ الشبهة المذكورة سخيفة جداً.

وأمّا فائدة الدعاء فظاهرة؛ إذ الدعاء ربّما يكون دخيلاً في الأسباب والعلل، مثلاً: الفقر أو المرض أصلح لزيد بطبع الحال، لكنّه إذا دعا الله لزواله يصير الغنى أو الصحة أصلح له لأجل دعائه؛ ولذا ورد: أنّ الدعاء يردّ القضاء، فالإيراد ناشئ عن عدم تعمّق في المسألة.

٤ ـ إنّ مقدورات الله تعالى غير متناهية، فأيّ قدر يضبط في الأصلح فالمزيد عليه ممكن، فيلزم أن لا يمكن تأدية الله تعالى ما هو الواجب عليه، وفساده أظهر من أن يخفى.

أقول: ولعلّ هذا الوجه هو المستند للقول الثالث، كما يظهر من تقريره، لكنّه مزيّف صغرى وكبرى، أمّا صغرى فلأنّ عدم تناهي المقدورات لا يستلزم عدم تناهي الأصلح؛ إذ يمكن أن يكون مرتبة منها أصلح دون فوقها. وأمّا كبرى فلأنّ الوجوب المذكور ـ أي وجوب الأصلح ـ إنّما جاء من قبل قبح ترجيح المرجوح على الراجح كما عرفت، ومن الضروري عدم القبح في ترك المحال، فيتقصر على ما هو الممكن في الإيجاد، وهذا واضح.

قصة خيالية:

نقل في المواقف وشرحها[١] حكاية زعماً أنّها تنحى بالقلع عن هذه القاعدة، وهي: أنّه قال الأشعري لأستاذه أبي عليّ الجبائي: ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم في المعصية، ومات أحدهم صغيراً؟ فقال: يُثاب الأول بالجنة، ويعاقب الثاني بالنار، والثالث لا يُثاب ولا يعاقب، قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا ربِّ، لو عمّرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن؟ قال الجبائي: يقول الربّ: كنت أعلم أنّك لو عمّرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار، قال: فيقول الثاني: يا ربِّ، لِمَ لم تُمتني صغيراً لئلّا أذنب فلا أدخل النار كما أمتّ

(١) ٣/١٥٧.

أخي، فبهت الجبائي، فترك الأشعري مذهبه، وكان هذا أول ما خالف فيه الأشعري المعتزلة.

أقول: هذا هو مبلغهم من العلم، يبحثون عن مسألة بسيطة ثم إذا عجز المسؤول عن جوابها يخالفه السائل في تمام أقواله، ويجعل عجزه في مورد دليلاً على بطلان جميع مبانيه! وقد وقع نظير هذا للحسن البصري وواصل بن عطاء، حيث قال الحسن: إنّ مرتكب الكبائر مؤمن فاسق! وقال واصل: إنّه لا مؤمن ولا كافر، فافترق منه واعتزله، وحالهم عجيبة.

ثم إنّ الجواب عن هذه القصة قد انبثق ممّا تقدم، فإنّ الله تعالى إن قال في جواب الثالث: إنّ موتك في حال الصغر كان أصلح للنظام فأمُتك وإن كان تعميرك أصلح لك، لكنّ مصلحة الكلّ أولى بالرعاية من مصلحة الجزء فلا يبقى له سؤال، ثم يقول له ـ كما دلت عليه الروايات الصحاح[1] ـ: إنّك لو تريد الجنة فالآن نختبرك ونكلّفك، فإن أطعتني أُدخلك الجنة، وإلّا فمصيرك إلى النار، ثم يؤجّج له ناراً فيؤمر بالدخول فيها، فإن دخل يدخل الجنة، وإن عصى فيدخل النار، فما ذكره الجبائي في جواب الثالث اختراع منه وتخرّص، فهذه القصة لا تخدش القاعدة الشريفة المذكورة، فافهم واستقم.

قال الصادق عليه السلام ـ كما في آخر رواية عبدالله الهاشمي المروية في التوحيد في الباب ٦١ ـ: «إنّ الله لا يفعل لعباده إلّا الأصلح لهم، ولا يظلم الناس شيئاً، ولكنّ الناس أنفسهم يظلمون».

وأعلم أنّ قانون العلّية سارٍ في عالم المادة، بل في عالم الممكنات؛ لا استثناء له أصلاً، وسلسلة العلل وتنتهي إلى علة العلل وهو الخالق المدبّر عزّ اسمه، بل قد جرت سنة الله على تأثير الأسباب العادية في مسبباتها، إلّا في مورد المعجزات وخوارق العادات تقديماً لعلل مادية أو غير مادية قاهرة غير عاديته على أسباب عادية، تثبيتاً لمنصب النبوّات والرسالات للأنبياء والرسل عليهم السلام مثلاً، وكثير أما يشتبه غير الراسخين في العلم ويتوقعون تخصيصها في كلّ ما يحبون؛ ومنها في مقامنا، فإن الصغير يميته الله على حسب قانون العليته الحاكم على الأشياء عن قبل مسبب الأسباب، وكأنّه المصداق الأكبر للنظام الأصلح كما عبّرنا به فافهم المقام.

(١) وقد ورد من طريق العامة أيضاً هذا المضمون، كما ذكره ابن حزم في فصله.

القاعدة السابعة:
في وجوب اللطف عليه تعالى

اللطف عند المتكلّمين عبارة عمّا يقرّب العبد إلى الطاعة، ويبّعده عن المعصية، ولم يكن له حظّ في التمكين، كالقدرة والعلم والآلة ونحوها، ولم يبلغ حدّ الإلجاء.

أقول: أمّا القيد الأول فوجهه واضح، فإنّ ما به تمكين المكلف من الفعل فهو ممّا لاشك في اعتباره في صحة التكليف عقلاً أو نقلاً، فإنّ الله لايكلّف نفساً إلّا وسعها، فإعطاء القدرة وبيان التكليف ونحوهما ليست من اللطف المبحوث عنه بشيء. وأمّا القيد الأخير فوجهه أيضاً ظاهر، ضرورة أنّ الذي يُلجئ المكلف على الفعل ويحمله عليه قهراً ينافي روح التكليف القائم على اختيار المكلف وأفعاله الإرادية، ضرورة منافاة الجبر مع استحقاق الثواب والعقاب، بل مع استكمال النفس أيضاً.

هذا، ولكن يمكن أن يكون اعتبار القيدين في كلامهم مبنياً على الغلبة، وإلّا فمن علم الله منه أنّ بقاءه يوجب صلاحه، وأنّه يتوب فيما بعد من معاصيه ويخلّص عمله لربه، يكون تعميره وابقاؤه لطفاً له بلاشك، مع أن العمر ممكن له في عمله بحيث لولاه لم يقدر عليه، وكذا من علم الله أن حدوث المرض الشديد الفلاني يوجب عجزه عن ارتكاب معصية كذائية هذا اليوم، فأمرضه فإنّه لطف بلا ريب، مع أنّه بالغ حدّ الإلجاء، فلاحظ.

وكيفما كان فهل اللطف بهذا المعنى واجب على الله تعالى، أو لا؟ فيه خلاف بينهم، ذهب الأشاعرة بناءً على إنكارهم الحسن والقبح العقليّين إلى عدم وجوبه عليه تعالى، ولا كلام لنا معهم بعد ما عرفت من ضرورة الحكم المذكور، وذهب الإمامية والمعتزلة إلى وجوبه، كما صرّح به جماعة من أصحابنا. بل نسبه اللاهيجي إلى جميع القائلين بالحسن والقبح العقليين. نعم، ربّما يظهر من جماعة قليلة من أصحابنا التردّد فيه أو في عمومه، لكنّني لم أفز على وجه هذا التردّد في كلامهم.

وهذه القاعدة لها ثمرات مهمة نافعة في جملة من المسائل، والدليل على صحتها على ما ذكره المثبتون وجوه:

١ ـ ما هو المشهور ـ وهو العمدة ـ من أنّ اللطف مما يتوقف عليه غرض المكلِّف ـ بالكسر ـ

من المكلَّف المأمور، وكل ما يتوقف عليه الغرض فهو واجب، فينتج أنّ اللطف واجب على المكلِّف الأمر. أمّا الصغرى فلأن الغرض من التكليف هو امتثال أوامر الله والانتهاء عن نواهيه، وهما موقوفان على كل ما يقرِّب العبد إليهما ويُبعده عن تركهما. وأمّا الكبرى فلأنّ المريد من غيره فعلاً من الأفعال إذا علم أنّ ذلك الغير لا يفعل الفعل المراد إلّا بنوع ملاطفة وتأدّب من المريد معه، ولم يفعل التأدّب المذكور لذمّه العقلاء؛ لأنّه ناقض لغرضه.

مثلاً: من دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنّ المدعوّ لايجيبه إلّا أن يستعمل معه نوعاً من التلطف والتأدب، فإذا لم يفعله الداعي كان ناقضاً لغرضه، وهكذا الشارع الأقدس فإذا علم أنّ المكلف لا يطيع إلّا بلطف لابد له أن يفعله، وإلّا فلو كلّفه بدونه لكان ناقضاً لهدفه وهادماً لمطلوبه، وهو قبيح بلا ريب.

وإن شئت فقل: ترك اللطف نقض للغرض، ونقض الغرض قبيح، فترك اللطف قبيح. ثم قل: لو كان ترك اللطف قبحياً لكان فعله واجباً بلاشك، لكنّ تركه قبيح، فينتج أنّ فعله واجب.

هذا، ولكنّ هذا الدليل عندي غير قابل للاعتماد في إثبات مثل هذه المسألة العظيمة، فإنّه مزيَّف بوجهين:

الأول: أنّه لو تم لتمّ في خصوص من يعلم الله امتثاله للتكليف المتوجه إليه بعد فعل اللطف، وأمّا في حق من يمتثل التكليف ويطيع الله ولو من غير اللطف المذكور، أو في حق من لا يمتثل أمره ونهيه تعالى وإن فعل به ألطاف كما قال الله تعالى في حقهم: ﴿ولو أنّنا نزّلنا إليهم الملائكة وكلّمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا﴾[1]، فلايتم أصلاً ووجهه أيضاً ظاهر غير مستور.

الثاني: أنّ الغرض من التكليف هو استكمال نفوس المكلفين وانتظام أُمور معاشهم ومعادهم، وهذا الاستكمال لا يحصل إلّا بكون المكلف مختاراً غير مجبور على أحد طرفي المأمور به، فالذي تحتاج إليه حجية التكليف وبه يحصل غرض المولى هو تمكين المكلِّف -بالكسر- وإعلامه المكلَّف -بالفتح- ليتمكن من الامتثال، ولا يعتبر أزيد من ذلك شيء أصلاً، فلو لم يفعل المكلف لطفاً بالمأمور وترك الامتثال كان عاصياً مستحقاً للعقاب، ولم يكن الأمر ناقضاً لغرضه وهادماً لهدفه، فإنّ غرضه لم يتعلّق بفعل الطاعة عن المكلّف كيفما اتفق، وإلّا لوقع الفعل جبراً وبلا إرادة المأمور، بل الغرض هو إتيان المأمور ما أُمر به من اختياره، وهذا النحو من الغرض لا يتوقف على فعل اللطف المذكور لحصوله بمحض تمكن العبد. فالمقدمة

---

(١)

القائلة في هذا الاستدلال: اللطف مما يتوقف عليه غرض المكلف، وأنّ تركه نقض للغرض غير واضح الوجه، فيكون الدليل المذكور ـ رغم كونه موروثاً عن أكابر الفنّ ـ ساقطاً لا يُعتدُّ به.

٢ ـ ما في «كفاية الموحّدين» من تحقق الداعي ووجود القدرة وانتفاء الصارف، ومع اجتماع هذه المقدمات المذكورة يجب اللطف؛ لامتناع تخلّف المعلول عن علّته التامة.

وفيه: أنّ فرض تحقق الداعي مصادرة؛ إذ لا طريق له إلى لزوم تعلق إرادته تعالى باللطف إلّا بعد إثبات وجوب اللطف المذكور، فيدور.

٣ ـ ما فيها أيضاً وفي «شمع اليقين» من أنّ فعل الأصلح واجب عليه تعالى، واللطف أصلح إلى العبد فيكون واجباً. لكنّ القول بكون اللطف أصلح تخرّص ورجم بالغيب؛ إذ الواقع غير مكشوف لنا لندّعي أقوائية مصلحة اللطف ممّا يزاحمها، فلعلّ هنا مزاحماً ولعلّه أقوى منها، والعجب ما في الكفاية من تمامية هذين الوجهين حتى على مذهب من ينكر الحسن والقبح العقليين، وضعفه ظاهر.

٤ ـ قوله تعالى: ﴿الله لطيف بعباده﴾[1] هكذا قيل. وفيه: أنّ اللطف في الآية الشريفة لو كان بمعناه المصطلح وسلّمناه لمّا نسلم دلالة الآية على وجوبه قطعاً.

٥ ـ قوله تعالى: ﴿ولو نزّلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلّا سحر مبين﴾[2].

قال القاضي ـ كما في تفسير الرازي في ذيل الآية الشريفة ـ: دلت هذه الآية على وجوب اللطف؛ لأنّه تعالى بيّن أنّه إنّما لا ينزل هذا الكتاب من حيث أنّه لو أنزله لقالوا هذا القول، ولا يجوز أن يخبر بذلك إلّا المعلوم، وإنّهم لو قبلوا وآمنوا به لأنزله لامحالة. وفيه: أنّ دلالة الآية على إنزال الكتاب المذكور في صورة قبولهم غير ثابتة، ولو ثبتت لما دلت على الوجوب؛ إذ وقوع الشيء لا يستلزم وجوبه، وهذا ظاهر.

فائدة:

قال المحقق الطوسي في تجريده: ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه ـ أي اللطف ـ دون ذمّه. وقال العلامة في شرحه[3]: المكلّف إذا منع المكلَّف عن اللطف قبح منه عقابه؛ لأنّه بمنزلة الأمر بالمعصية والملجيء إليها، كما قال الله تعالى: ﴿ولو أنّا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا

---

(١)

(٢) الأنعام / ٧.

(٣) شرح التجريد / ٢٠٣.

ربّنا لو أرسلت إلينا رسولاً﴾(١) فأخبر أنّه لو منعهم اللطف في بعثة الرسل لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال، ولايكون لهم هذا السؤال، إلّا مع قبح إهلاكهم من دون البعثة، ولايقبح ذمّه؛ لأنّ الذمّ حق مستحقّ على القبيح غير مختصٍّ بالمكلّف، بخلاف العقاب المستحقّ للمكلّف؛ ولذا لو بعث الإنسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم، كما أنّ لإبليس ذم أهل النار وإن كان هو الباعث على المعاصي. انتهى كلامه.

بل هذا ـ أي قبح العقاب من دون لطف ـ هو الذي نقله الفاضل التوني ـ كما في «مطارح الأنظار» ـ عن الأصحاب والمعتزلة.

لكنّه عندي ضعيف جداً؛ لأنّ منع اللطف لا يكون بمنزلة الأمر بالمعصية قطعاً، والآية الشريفة أجنبية عن محلّ الكلام بالكلية، فإن العقاب من دون البيان وإرسال الرسول قبيح ضرورة، وليس بشيء من اللطف؛ لِما مرّ من أنّه بعد البيان والتكليف، ومنه انبثق بطلان الفرق والتفكيك بين استحقاق الذم والعقاب.

وصفوة القول: إنّه لا دليل على وجوب اللطف وتحتّمه على الله الحكيم أصلاً، وإنّ مجرّد اختيار العبد وتمكنه من المكلف به يصحح تنجز التكليف واستحقاق العقاب في فرض المخالفة، من دون اشتراطه بمنح اللطف أصلاً. نعم، لو أدخلنا الوعيد بالعقاب في اللطف فلاشك في قبح العقاب في جميع الموارد، أي حتى في ما يكون العقل حاكماً فيه بالذم فقط دون العقاب على ما مرّ تفصيله في حديث الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي؛ وذلك لأنّ العقاب حينئذٍ بلا بيان. نعم، يحسن العقاب المذكور في الموارد التي يحكم العقل به أيضاً زائداً على الذم، ولعلّه مراد القوم.

ثم إنّه يمكن أن يستدل على بطلان وجوب اللطف بجملة من الآيات الشريفة الدالة على اختصاص ألطافه تعالى الخاصة بطبقة خاصة، وعلى خذلان طائفة أُخرى ومنع هداياته وتوفيقاته عنهم، والتخلية بينهم وبين ما يشتهون، كما مرّ تفصيلها في بعض مقالات قاعدة الأمر بين الأمرين، وبطلان الجبر والتفويض، فمثل قوله تعالى: ﴿لايحسبن الذين كفروا إنّما نملي لهم خيراً لأنفسهم إنّما نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين﴾(٢) وأشباهه يدلّ على نفي اللطف في حق الكافرين والمعاندين، بل على ثبوت ما يزيد به عقابهم!!

كما أنّ قوله تعالى: ﴿إنّهم فتية آمنوا بربّهم فزدناهم هدى﴾(٣)، وقوله: ﴿والذين اهتدوا

---

(١)

(٢) آل عمران ٣ / ١٧٢.

(٣)

زادهم هدىً وآتاهم تقواهم﴾[١]، وغيرهما تخصّص الهدايات الخاصة بالمؤمنين والمهتدين فتدبّر.

خاتمه:

قال شيخنا المفيد رحمه الله في «أوائل المقالات»[٢]: إنّ ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف إنّما وجب من جهة الجود والكرم، لا من حيث ظنّوا أنّ العدل أوجبه، وأنّه لو لم يفعل لكن ظالماً.

وقال بعض من علق عليه: إنّ المعتزلة أوجبوه ـ أي اللطف ـ من جهة العدل... ، والإمامية إنّما أوجبوه من جهة الجود والكرم، وأنّه تعالى لمّا كان متصفاً بهذين الصفتين اقتضى ذلك أن يجعل للمكلفين مادام هم على ذلك الحال أصلح الأشياء... إلى آخره.

ظاهر كلام الشيخ رحمه الله أنّه استدل على وجوب اللطف من جهة وجوب الأصلح، وإلّا فلا دليل غيره على وجوب الجود والكرم.

ثم إنّ ما استدل به المشهور من طريق نقض الغرض أيضاً ليس من جهة العدل، بل من لحاظ الحكمة، كما لا يخفى.

(١)

(٢)

القاعدة الثامنة:

في حسن التكليف ولزومه وشرائطه

التكليف مأخوذ من الكُلفة، وينقسم إلى: العقلي والشرعي، الأول كوجوب النظر وردّ الوديعة وشكر المنعم وحرمة الظلم والايذاء، ولا إشكال في حسنه؛ لأنّ حكم العقل بإتيان شيء ليس إلّا إدراك حسنه.

والثاني كوجوب الصلاة، وحرمة الغناء مثلاً. وعرّفه ـ أي التكليف الشرعي ـ جماعة من المتكلّمين، منهم العلامة في شرح التجريد بأنّه: إرادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقّة بشرط الإعلام. وبقيد الابتداء خرج إرادة النبي والإمام والسيد والوالد وغيرهم، فإنّ أمرهم بالصلاة ـ مثلاً ـ لا يسمّى تكليفاً؛ لسبق إرادة الله إيّاه من المصلّي. وقال: والمشقّة لابد من اعتبارها ليتحقق المحدود، إذ التكليف مأخوذ من الكلفة.

وعن المجمع: أنّ التكليف عند المتكلّمين هو بعث من يجب... إلى آخره.

أقول: وهو يتحد مع الأول، بل عينه، ولكنّه مع صدقه على تكليف الموالي العرفية بغير ما أمرالله به، لا يمكن قبوله؛ لعدم المشقة في جملة من الأحكام الشرعية، كحرمة أكل القاذورات وغيرها مما تنفر طبائع المكلفين منها، وكحرمة الصوم في يوم العيد، وإتلاف الأموال بلا جهة، وإلقاء النفس في الهلكة، وكوجوب مقاربة الزوجة في أربعة أشهر، وأمثالها، فليس المراد بالتكليف هو معناه اللغوي ليعتبر المشقة في مفهومه.

فالأقرب في تحديده ما ذكره بعض الأصوليين من أنّه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين. نعم، لابد من تعميم الفعل للفعل الجوانحي ليشمل التكاليف المتعلقة بالأُصول الاعتقادية، كالمعاد الجسماني مثلاً، ومن تبديل المكلفين بالعباد لئلّا يلزم الدور، ومن إضافة قيد «على سبيل الاقتضاء» ليخرج المباح منه، فإنّه ليس من التكليف بشيء.

والصحيح أن نقول في تعريفه: إنّه ما اعتبره الله سبحانه أو رسوله الخاتم ﷺ على ذمّة العباد من الأفعال والتروك، سواء كان على وجه الإلزام، أم لا. وإنّما ذكرنا النبي الأكرم ﷺ أيضاً لثبوت التفويض عندنا على نحو يمرّ بك في مبحث النبوة في الجزء الثالث إن شاء الله.

ثم إنّ التكليف المذكور ممّا لا إشكال في حسنه إجمالاً؛ لأنّ الشارع قد فعله، وكل ما فعله

الشارع فهو حسن: إمّا كشفاً وإنّا كما عليه أهل الحق، وإمّا لمّاً وعلّةً كما عليه منكروا الأحكام العقلية، وقد يعبّر عنه بالحكم العقلي بالمعنى الأعم، وإنّما الكلام في حسن التكليف المذكور تفصيلاً، وأنّ العقل هل يدرك حسنه مع قطع النظر عن فعل الشرع، أو لا يدركه؟ ويعبّر عنه في كلام بعضهم بالحكم العقلي بالمعنى الأخصّ. ويقع الكلام أيضاً في أنّه بعد حسنه هل يجب على الله الحكيم، أو لا؟

وقبل الدخول في هاتين الجهتين لابد أولاً من تحقيق شروط التكليف، والمكلف به، والمكلف (بالفتح). وأمّا بيان ما يعتبر في المكلِّف ـ بالكسر ـ فغير لازم، بعد ما مرّ من أنّ الله تعالى مستجمع لجميع الصفات الكمالية، وأنّه مالك الموجودات الممكنة. نعم، ما ذكره بعض المتكلمين من اعتبار علمه بقدر ما يستحق المكلَّف ـ بالفتح ـ من الثواب والعقاب، وقدرته على إيصال المستحق حقه غير صحيح، بناءً على عدم حكومة العقل باستحقاق الممتثل للثواب، كما يأتي بحثه في مبحث المعاد. وأمّا العقاب فاستحقاقه للعاصي وإن كان ثابتاً عقلاً ـ ولو في الجملة ـ غير أنّ العلم بمقداره والقدرة على إيصاله غير معتبرين في صحة التكليف وحسنه ولزومه.

شروط التكليف والمكلّف به والمكلّف:

أمّا التكليف فيعتبر فيه:

أولاً: انتفاء المفسدة عنه، أو مفسدة غالبة على مصلحته، أو مصلحة المكلف به، والظاهر أنّ تدريجية تشريع الأحكام الشرعية تتفرّع على هذا الأمر، فإنّ الصلاة ـ مثلاً ـ كانت ناهية عن الفحشاء والمنكر في أول البعثة أيضاً، غير أنّ الله تعالى لم يفرضها على الناس تسهيلاً عليهم، وترغيباً لهم في قبول الإسلام؛ إذ لو أوجب العبادات كلها دفعة واحدة لم يتحمّلها كثير منهم ولرفضوها، وهو مفسدة عظيمة لهم لحرمانهم به من السعادة العظمى، بل دخولهم النار الكبرى.

وثانياً: أن يصل في وقت يتمكن المكلف من إتيان العمل، ولا يكون وصوله بعد وقت العمل.

وثالثاً: أن يكون ممكناً، ضرورة عدم تحقق التكليف المحال، كأن يأمر بشيء ثم ينهى عنه بعينه في زمان وحال واحد، وهذا ظاهر.

وإنّما الكلام في استحالة التكليف المذكور، فإنّ الأحكام الخمسة بأسرها أُمور انتزاعية عقلية، ولا مانع من اعتبار الفعل وتركه على ذمة المكلف فينتزع العقل منه الوجوب والحرمة، فإنّه بمكان من الإمكان. نعم، لا يتمكن المكلف من امتثالهما خارجاً؛ لاستحالة المكلف به،

أعني إيجاد شيء وعدمه في آن واحد، فهو من التكليف بالمحال، لامن التكليف المحال، وليس للواجب جلّ وعلا شوق ورضا وبغض وكراهة نفسية ليكون الأمر كاشفاً عن شوقه، والنهي حاكياً عن كراهته، فيمتنع؛ لعدم تعلق الحب والبغض بشيء واحد من حيثية واحدة، ولا تتعلق الإرادة والكراهة التكوينيتان بالأحكام المذكورة لكي يقال بامتناع تعلقهما بشيء واحد؛ وذلك لأنّ الأحكام اعتبارية محضة كما قلنا أولاً.

والتحقيق: أنّ ملاك الاستحالة هو تبعية أفعاله ـ تكوينية كانت أو تشريعية ـ للمصالح والمفاسد، فأمره بشيء يدل على وجود مصلحة خالصة أو غالبة فيه، ونهيه يكشف عن مفسدة كذلك، ومن الواضح امتناع اجتماع المصلحة والمفسدة كذلك في شيء واحد. ومنه ينبثق أنّ التكليف المحال لا يعقل على مسلك من أنكر تبعية أفعاله للأغراض من منكري الحسن والقبح العقليين.

إلّا أن يقال: إنّ اعتبار وجوب شيء مثلاً اعتباراً جدّياً لا صورياً ينافي اعتبار حرمته كذلك تنافياً واضحاً، ولا يمكن اجتماعهما أبداً، فتحقق التكليف المحال غير موقوف على مسلك العدلية، لكنّ المقام بعدُ محتاج إلى مزيد تأمل وتدبر.

وأمّا المكلَّف به فيغتبر فيه:

أولاً: أن يكون في فعله مصلحة أو في تركه مفسدة، وإلّا كان تعلق الحكم به ترجيحاً بلا مرجح، وتكليفه تعالى الناس به، لغو، تعالى عنه. نعم، في الأوامر والنواهي الامتحانية لا يعتبر ذلك، بل المعتبر فيها وجود المصلحة أو المفسدة في نفس الأمر أو النهي، وإن خلّي عنهما متعلق الأمر والنهي المذكورين.

وثانياً: أن لا يكون بمحال، بل ولا غير مقدور حين الامتثال، فإنّه قبيح بلا خفاء، والأشعريون حيث لا يلتزمون ـ لساناً ـ بالحسن والقبح العقليين يقولون[1]: تكليف ما لا يطاق جائز عندنا! ويريدون به: ما لا يطاق عادة، مثل تكليف الأعمى نقط المصاحف، والزَمِن المشي إلى أقاصي البلاد! بل عن شرح المقاصد: التكليف بالممتنع لذاته جائز، بل واقع عند كثير من المحققين! كتكليف أبي لهب بالإيمان بأنّه لا يؤمن، ونقله عن إمام الحرمين والرازي أيضاً.

أقول: ظاهر الرازي في تفسيره الكبير في ذيل سورة أبي لهب: أنّ جواز التكليف بالممتنع الذاتي بل وقوعه مذهب جميع أهل السنّة!!

لكنّ سنّة الله تعالى على عدمه، كما قال في كتابه العزيز: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا

(١) لاحظ شرح المواقف ٣ / ١٦٠.

وسعها﴾[١]، و: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها﴾[٢]، و: ﴿يريد الله بكم اليُسرَ ولا يريد بكم العسر﴾[٣]، وقوله: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[٤].

وعن النبي الأكرم ﷺ: «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة». فهذه الترّهات لا تستحق التفاتاً وجواباً.

ثم إنّ العلّامة الحلي ﷺ ذكر شرطاً ثالثاً ونسبه إلى الإمامية، وهو: أن يكون الفعل ما يستحق به الثواب، وإلّا لزم العبث والظلم على الله تعالى.

أقول: ونسبة اعتبار هذا الشرط إلى الإمامية لعلّها من جهة انطباق الكبرى عليه، وهي مسلّمة بين الإمامية، ولا يقول أحد منهم بجواز العبث والظلم على الله الحكيم العادل. لكن تطبيقها على المقام عندي غير تام، فإنّ العبثية والظلم كليهما يُدفعان باشتمال الفعل على المصلحة، مع أنّ الثواب لا يدفع العبثية، كما سيأتي تحقيقه عن قريب إن شاء الله. نعم، لو فرضنا رجوع المصلحة إلى غير المكلف وقلنا بوجوب الثواب عقلاً على الله تعالى كان الشرط المذكور قوياً.

وأمّا الشخص المكلَّف فيعتبر فيه أُمور:

١ ـ الحياة.

٢ ـ العقل.

٣ ـ القدرة حين العمل لا وقت الخطاب، فيجوز خطاب المريض ـ مثلاً ـ بالصوم غداً إذا صح قبل طلوع الفجر، هذا إذا كان عدم القدرة لا من جهة المكلف، وأمّا إذا كان من قبله وبسوء اختياره، فهل هو أيضاً مانع عن صحة التكليف، أو لا؟ فيه بحث وخلاف، والمسألة محرّرة ـ أتم تحرير ـ في أُصول الفقه من كتب أصحابنا، والأقوى سقوط التكليف به وإن استحق العقاب، فالامتناع بالاختيار ينافي الاختيار تكليفاً، ولا ينافيه عقاباً، وتمام الكلام في محلّه.

واعلم أنّه يدخل في القدرة عدم السهو والنسيان، ضرورة أنّ الساهي والناسي غير قادرين على ما نسي وسها، وليس الذكر المقابل لهما شرطاً مستقلاً في التكليف، وإلّا كانا مانعين عن تنجز التكليف لا عن أصله؛ لئلّا يلزم الدور، كما يأتي بحثه قريباً، مع أنّه لم يقل أحد ـ على ما أعلم ـ بذلك، بل قالوا: إنّهما مانعان عن أصل التكليف، والأمر كما ذكروا؛ إذ لا دليل على اشتراط

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

ثبوت الأحكام بالذكر، فافهم.

ثم إنّ في المقام مباحث مهمة شريفة تركنا إيرادها اعتماداً على ما حرّره علماؤنا الفحول في فنّ أُصول الفقه، ولا يستغني الأفاضل عن مراجعتها.

٤ ـ العلم واعتباره، كاعتبار بقية الشرائط المتقدمة واضح، ضرورة قبح تكليف الميّت، والمجنون، والعاجز، والجاهل. نعم، العلم ليس كبقية الشروط دخيلاً في أصل التكليف، بل هو شرط لتنجّزه، فالجاهل والعالم من حيث تعلق الحكم وتوجه التكليف إليهما سواء، إلّا أنّ الجاهل ـ إذا كان جهله عن قصور ـ غير معاقب على مخالفة التكليف المذكور، لا أنّه غير مكلف أصلاً.

وإنّما قلنا ذلك لئلّا يلزم الدور، فإن العلم بالحكم موقوف على ثبوت الحكم أولاً، توقف الحاكي على المحكيّ عنه، فلو توقف الحكم على العلم به لدار.

التخطئة والتصويب:

الجمهور من المسلمين على أن المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات ـ سواء كانت متعلقة بالعقائد الدينية، أم لا ـ واحد، وغيره مخطئ، وادّعى عليه الإجماع بعضهم. ولا تكون آراء الجميع مطابقة للواقع؛ لأدائه إلى اجتماع النقيضين أو الضدين، وحقّية جميع الملل الفاسدة، وهذا واضح جداً، وقالوا أيضاً[1]: إنّ النافي للإسلام مخطئ آثم كافر، اجتهد أم لا.

قال المحقق صاحب الفصول: والأظهر أن يُحتجَّ على ذلك ـ أي على إثمه ـ بأنّا نرى أدلة المعارف الخمس بالوجدان والعيان واضحة جلية، بحيث لا يكاد يشتبه الحال فيها على منصف سلمت فطرته عن العناد والعصبية، وهو قضية الحكمة الإلهية الداعية إلى خلق هذا النوع، وتكليفهم بالوظائف الشرعية والنواميس الدينية، فإنّ ذلك لا يتمّ مع خفاء البرهان الموصل الى الإيمان والإذعان ... وعلى هذا فالمخطئ مقصّر، لكنّه لا يكون آثماً إلّا إذا تفطّن التقصير ولو بطريق التجويز والاحتمال، كما هو الغالب. انتهى كلامه.

لكنّا ذكرنا في مدخل الكتاب: أنّ وجود الجاهل القاصر حسّي، والقارئ بمراجعته يعلم أنّ هذا الكلام ضعيف جداً، مع أنّ تعليق الإثم على أمر زائد على التقصير شيء عجيب، فالحق أنّ قولهم بعدم تصويب المختلفين بأجمعهم صواب، وباستحقاق الإثم لكل مخطئ وإنكار القاصر خطأ، فلاحظ.

---

(١) لاحظ كتب أُصول الفقه، كالمعالم والقوانين والفصول وغيرها.

وأمّا الفرعيات الشرعية فقالوا: إن كان عليهما دليل قاطع فالمصيب فيها أيضاً واحد، وإن لم يكن عليها دليل قطعي فبعد استفراغ الوسع لا إثم عليه وإن أخطأ، بلا خلاف إلّا من بعض العامة، ولكنّهم اختلفوا في التخطئة والتصويب.

فقيل (كما عن القاضي والجبائي وجماعة من أهل الخلاف): لا حكم معيّن لله تعالى فيها، بل حكمه تعالى تابع لنظر المجتهد وظنّه، فما أدّى إليه ظنّه فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلّديه، فكل مجتهد مصيب!

وقيل: إنّ لله تعالى في كل مسألة حكماً معيناً، أصابه المجتهد أم أخطأه، وهذا هو مذهب الإمامية، كما عن العلامة والشهيد الثاني ﵏.

قال صاحب القوانين[1]: ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا، فقال بعضهم: إنّ الله لم ينصب دليلاً على ذلك الحكم المعيَّن، وهو بمنزلة الدفين فمن عثر عليه من باب الإنفاق فله أجران، ومن لم يصب فله أجر واحد على اجتهاده.

وقال بعضهم: إنّه نصب عليه دليلاً، فقيل: إنّه قطعي، وقيل: إنّه ظنّي ...

والقائلون بأنّه ظنّي اختلفوا، فقيل: إنّه لم يكلف بإصابة ذلك الدليل، لخفائه وغموضه ... وقيل: إنّه مأمور بالطلب أولاً، فإن أخطأ وغلب على ظنّه شيء آخر انقلب التكليف وسقط عنه الإثم.

أقول: جميع هذه الأقوال بإطلاقها مزيّفة، والحق أنّ الأحكام بأسرها مخزونة عند الأئمة من أهل البيت ﷺ من طريق النبي الأكرم ﷺ، كما أشرنا إليه في القاعدة الثانية، فبعضها وصل إلى الناس ولم يخالفوا فيه فكان متفقاً عليه بينهم، وبعضها وصل ولكن لم يصبه الجميع، بل أخذه جماعة وأخطأه الآخرون، وهذا المختلف فيه ربّما يكون دليله قطعياً وربّما ظنّياً، والمجتهد إنّما يكون مأموراً باستنباط الأحكام من أدلتها المعتبرة، لا بإصابة الواقع فإنّه خارج عن قدرته، فإذا استنبط الحكم من الأدلة فإن وافق الواقع فهو، وإلّا فالحكم باق بحاله، المجتهد معذور، مأمور بالعمل بهذا الحكم الظاهري غير المنافي للحكم الواقعي المخالف له، كما قرّر وجهه في أُصول الفقه تفصيلاً.

وأمّا الدليل على صحة ما ذهب إليه أصحابنا من التخطئة وجوه كما حرّروها في أُصول الفقه: فمنها: إجماع أصحابنا الإمامية عليها.

ومنها: سيرة الصحابة على تخطئة بعضهم البعض، وهي منقوله بالتواتر أو قريب منه.

---

(١) قوانين الأُصول ٢ / ٢١٠.

ومنها: تواتر الأخبار المروية عن الأئمة الأطهار عليهم السلام الدالة على أنّ لله في كلّ واقعةٍ حكماً، حتى الأرش على الخدش، وما دلّ على البرائته في الشبهات البدوية وروايات الاحتياط، وأنّ الأحكام المذكورة مخزونة عند الإمام عليه السلام.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾[1]، وقوله: ﴿ولا رَطبٍ ولا يابسٍ إلّا في كتاب مبين﴾[2]، وغيرهما من الآيات الدالة على ثبوت كلّ شيءٍ في الكتاب.

ومنها: غير ذلك. وأمّا أدلة المصوّبة فهي ضعيفة جداً، ولا ينبغي أن نطوّل المقام بنقلها ونقدها، وقد زيّفها صاحب الفصول رحمه الله تفصيلاً، فلاحظ.

أقول: العمدة عندي في بطلان التصويب وانقلاب الحكم الذي هو مختار بعض المخطئة العامة: هي الأخبار المتواترة المشار إليها، مضافاً إلى أنّ التصويب مستلزم للدور المحال كما قرّرناه أولاً.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ العلم ليس شرطاً في ثبوت الأحكام مطلقاً، عقلية كانت أم شرعية، قطعية كانت أم ظنّية، بل التكاليف ثابتة في حق العالم والجاهل، وكلاهما مكلّف، غير أنّ الجاهل ـ إذا كان جهله عن قصور ـ لاعقاب له، سواء في العقائد والفروع.

تنبيه:

قد ذكرنا في الجزء الأول: أنّ وجوب المعرفة شرعي، فهو يشمل العالم به والجاهل، كما عرفته هنا، ولكن من غفل ولم يحتمل الضرر لايجب عليه النظر في أدلة المعارف الاعتقادية واقعاً وظاهراً، أنّ الحكم ثابت في حقّه واقعاً؛ وذلك لأنّ موضوعه احتمال الضرر على ما مرّ تفصيله، وبانتفائه ينتفي الحكم المذكور قهراً، وليس هذا من التصويب في شيء، كما لايخفى.

٥ ـ البلوغ، واشتراطه في التكاليف الإلزامية الشرعية من الواجبات والمحرمات التعبدية ممّا لا خلاف فيه أصلاً، لحديث رفع القلم عن الصبي حتى احتلامه. وأمّا في الأحكام الوضعية والتكاليف المندوبة فقال الفقيه النبيل السيد اليزدي رحمه الله[3]: لا إشكال في ثبوت الأحكام الوضعية الغير الموقوفة على القصد والنية في حقه، كالضمان بالإتلاف واليد والجنابة والحدث والنجاسة والطهارة ونحو ذلك، وأمّا غير ذلك مما يعتبر فيه القصد فمقتضي القاعدة استحباب المستحبات العقلية عليه إذا أدركها عقله، بل لا يبعد أن يقال بوجوب واجباتها على الفرض

(١)

(٢)

(٣) تعليقته على مكاسب الشيخ الأنصاري رحمه الله / ٢٤٤ في بحث شروط المتعاقدين.

المذكور ... وأمّا عباداته من الصلاة والصوم والحجّ وغيرها فالظاهر أنّها صحيحة شرعية كما عن المشهور.

بل يمكن أن يقال: إنّ خطابات المستحبات شاملة للصبي أيضاً، خصوصاً إذا كانت بطريق الوضع؛ إذ القدر المعلوم رفع قلم التكاليف الواجبة، وهذا لا ينافي ثبوت الاستحباب ... وأمّا عقوده وإيقاعاته فالظاهر عدم نفوذها إذا صدرت عنه على وجه الاستقلال، أي بدون إذن الولي من غير إشكال ولا خلاف إلّا في موارد...

أقول: العمدة في المقام هو: أنّ البلوغ هل يعتبر في وجوب النظر والمعرفة أو لا؟ فيه خلاف بينهم، وقد تقدم في كلام السيد المتقدم نفي البعد عن عدم اعتباره.

وحكي عن مجمع البرهان: أنّهم ـ المراهقين ـ إذا قدروا على الاستدلال وفهموا أدلة وجود الواجب والتوحيد وما يتوقف عليه وجوب المعرفة والإسلام يمكن أن يجب عليهم ذلك؛ لأنّ دليل وجوب المعرفة عقلي، ولا استثناء في الأدلة العقلية، فلا يبعد تكليفهم ...

ثم حُكِي عن بعض العلماء التصريح: بأنّ الواجبات الأُصولية العقلية تجب على الطفل قبل بلوغه دون الشرعية، والظاهر أنّ ضابطه القدرة على الفهم والاستدلال على وجه مقنع. انتهى.

قال المحقق القمّي في القوانين[1]: بعض المتكلمين صرّح بعدم اشتراط البلوغ في التكليف بالمعارف ... وعن الشيخ ﷺ: أنّ التكليف بالمعارف في الذُكران هو بلوغ عشر سنين إذا كان عاقلاً.

أقول: وإلى عدم الاشتراط ذهب بعض من تأخر عنهم، قال[2]: إذ الوجوب فيها من وجوب شكر المنعم، وهو عقلي لا توقف له بالبديهة على غير الفهم والإدراك.

هذا، ولكن ذكر قدوة الفقهاء صاحب الجواهر ـ قدس الله نفسه الزكية ـ: أنّه كالاجتهاد في مقابلة المقطوع به نصّاً وفتوى من رفع القلم، وقال: وأمّا قبول إسلام عليٍّ عليه السلام فهو من خواصّه[3].

أقول: وهذا الكلام يدل على اشتراط صحة الإسلام بالبلوغ فضلاً عن وجوبه.

قال سيدنا الأُستاذ الحكيم دام ظلّه[4]: بل قيل بوجوبه عليه كوجوبه على البالغ، وحديث رفع القلم لا مجال له؛ لأنّ وجوب الإسلام عقلي أو فطري بمناط دفع الضرر المحتمل، ومثله لا

---

(١) قوانين الأُصول ٢ / ٢٠٠.

(٢) روضة المسائل / ٤ و ١٢٢، للشيخ على الخنيزي تلميذ صاحب الكفاية.

(٣) تعليقة السيد المتقدم / ٢٤٤.

(٤) مستمسك العروة الوثقى ١ / ١٧٤، ط ١.

يرتفع بحديث رفع القلم؛ لاختصاصه بما يكون رفعه ووضعه بيد الشارع.

وفيه: أنّ احتمال الضرر الذي هو موضوع الحكم العقلي أو الفطري يرتفع بالحديث المذكور، وكذا الحال في بقية المعارف الدينية، سواء كان وجوبه عقلياً أو شرعياً فإنّه يمكن رفعه بحديث رفع القلم انتهى.

أقول: ويمكن أن يقال: إنّ ما أفاده ـ دام ظله ـ مبنيّ على أنّ المرفوع هو قلم المؤاخذة، كما استظهره شيخنا الأنصاري، وأمّا إذا قلنا: إنّه قلم الكلفة والثقل والإلزام والمشقّة ليكون مفاده نفي الواجبات والمحرمات فلايتم؛ فإنّ التكاليف العقلية لايكون وضعها بيد الشارع حتى يرفعها، فلا محالة يختصّ الحديث بالأحكام الشرعية المحضة.

وممّا يدلّ على هذا الاحتمال أو يؤيده هو سياق بعض روايات الباب، فإنّ المرفوع عن المجنون والنائم هو التكليف، لا المؤاخذة فقطّ، فكذا في الصبيّ. ولا أقلّ من الشك في ذلك فلا يمكن الاعتماد عليه، وحينئذٍ لا يمكن رفع موضوع الحكم العقلي المذكور بمثله، كما ليس بسرٍّ.

والتحقيق في هذا المقام: أنّ صحة إسلام الصبيان واعتبار عقائدهم الحقة ممّا لاشك في عدم اعتبار البلوغ فيها، بل المميّز إذا اعتقد بالله وصفاته وبرسوله ووليه فهو مسلم مؤمن كبقية المؤمنين، وذلك لأجل عموم الآيات والروايات، فصحة إسلام أميرالمؤمنين[1] ليست من خواصه وإن كانت من كماله وأمّا وجوب المعرفة فهو ليس عقلياً، بل هو شرعي، كما مرّ في مدخل الكتاب[2]، وقلنا هناك: إنّ الشارع أوجب تحصيلها على المكلفين.

والنظر وإن يجب عقلاً بملاك دفع الضرر المحتمل لكنّ وجوبه طريقي تابع لوجوب المعرفة عموماً وخصوصاً، فإذا فرضنا أنّ الشارع لم يُرد من الناس معرفته قبل البلوغ وأمهلهم في تلك المدة لا يدرك العقل بتركها ضرراً ليدرك دفعه، فلا يجب النظر أيضاً.

وعلى الجملة: وجوب النظر معلول لوجوب دفع الضرر المحتمل الناشئ عن إيجاب الله تعالى معرفته على الناس، فإذا كان الإيجاب المذكور مختصاً بما بعد البلوغ لإطلاق حديث «رفع القلم» كان وجوب النظر أيضاً مختصاً به.

---

(١) هذا بناءً على أنّه عليه السلام أسلم قبل بلوغه، وذكر القاضي الشهيد في الصوارم المهرقة / ٣١٢: أنّه عليه السلام عند أصحابنا حين آمن بالنبي كام عمره خمس عشرة سنة، وقيل: أربع عشرة، والروايتان جاءتا أيضاً من طريق الخصم، ذكر ذلك شارح الطوالع عن أصحابه في شرحه، والعاقولي في شرحه للمصابيح، قال: وروى الحسن البصري: أنّ عمره كان خمس عشرة سنة عند إسلامه، وأمّا شارح الطوالع فروى: أربع عشرة سنة. أقول: وفيه بحث ونظر.

(٢) راجع ١ / ٣٣ من هذا الكتاب.

نعم، لو كان طالب المعرفة غافلاً عن هذه التوسعة أو ملتفتاً إليها، لكنّه لم يطمئن بصحتها؛ لعدم حجية مثل هذا الحديث في حق مثله، وجب عليه النظر بحكم فطرته.

فتحصّل: أنّ الموضوع للحكم الفطري ـ وهو الضرر المحتمل ـ تابع للحكم الشرعي في تحديده، إلّا أنّ الحكم العقلي ـ وهو وجوب شكر المنعم ـ لايتبع الحكم الشرعي المذكور في حدوثه وبقائه، ضرورة عدم إمكان التخصيص في الأحكام العقلية، ولاشك أنّ ترك شكر المنعم قبيح وإن لم يطلبه المنعم من المنعم عليه. نعم، لو نهاه عن شكر خاص لمبغوضيته عنده لقبح العقل إتيانه من المنعم عليه فإنّه إساءة لا إحسان وشكر للمنعم، والمفروض أنّ الشارع ما أبغض معرفته أصلاً، وإنّما لم يوجبها على غير البالغين. والعقل يلزم المميّز الملتفت على لزوم النظر إلى معرفة المنعم أداءً لشكر نعمائه، لكن لو ترك الشخص المذكور النظر عمدا يستحق الذم، ولا يستحق العقاب والخلود، كما مرّ وجهه في أوائل الجزء الأول، وإنّما المصحّح للعقاب هو مخالفة الحكم الفطري دون العقلي.

هذا، ولكنّه لو تمّ لجرى في الفرعيات أيضاً ولا سيما بعد كون عبادات الصبي شرعية، وأنّه مكلف بالمستحبات، بل لازمه وجوب المستحبات على البالغين، فإنّ العبادة وامتثال أوامر المولى المنعم شكر له، وهو واجب على العبد المنعم عليه. هذا، مع أنّا ذكرنا فيما تقدم عدم استلزام وجوب الشكر لوجوب النظر، فافهم المقام.

وممّا يدل على ما ذكرنا من عدم وجوب النظر والمعرفة على غير البالغ: الروايات الصحاح الدالة على تكليف الأطفال في القيامة الظاهرة في عدم تكليفهم في الدنيا، وسيأتي الكلام حولها في بعض قواعد هذا المقصد إن شاء الله.

فتحصّل من جميع مامرّ: أنّ المكلف هو الحيّ العاقل القادر العالم البالغ.

والشرط الأول عقلي فقط، والأخير تعبّدي فقط، وما توسّط بينهما عقلي ونقلي.

والفاضل المقداد ـ في أوائل شرح الحادي عشر ـ خصّه بالإنسان، فعرّفه بأنّه هو الإنسان الحيّ البالغ العالم. لكنّه غير صحيح، فإنّ الجنّ أيضاً مكلفون، قال الله تعالى: ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون﴾[1] وقال: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجنّ والإنس...﴾ إلى آخره، وقال تعالى حكاية عن لسانهم: ﴿وإنّا منّا المسلمون ومنّا القاسطون فمن أسلم فأُلئك تحرّوا رشداً * وأمّا القاسطون فكانوا لجهنم حطباً﴾[2]، والآيات في ذلك كثيرة بل ربما قيل بأنّ لهم رسلاً من الله تعالى، مستدلاً بقوله تعالى. ﴿يامعشر الجنّ والإنس ألم يأتكم رُسُلٌ

---

(١)

(٢)

منكم...﴾[١].

أقول: وأُجيب عنه بأنّ الرسل من الإنس، وقوله: ﴿منكم﴾[٢] لايدل على أزيد من أنّ الرسل من مجموع الجنّ والإنس، ولا دلالة له على أنّ الرسل من كل واحد من الإنس والجنّ.

قلت: وفيه: أنّ الجانّ خلقوا قبل الإنس، قال الله تعالى: ﴿والجانّ خلقناه من قبل من نار السموم﴾[٣]، وهم أُمّة ولكلّ أُمّة رسول، ولا إنس في ذلك الوقت حتى يكون الرسول منهم، فافهم. على أن هذا الجواب مجرّد احتمال مخالف لظاهر الآية.

وعن أميرالمؤمنين عليه السلام[٤] في جواب من سأله عن أنّ الله هل بعث نبياً إلى الجنّ: «نعم، بعث إليهم نبياً يقال له: يوسف، فدعاهم إلى الله فقتلوه».

بل الظاهر أنّ الملائكة أيضاً مكلفون، وإن لم يشقّ عليهم وظائفهم، لقوله تعالى: ﴿لايعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون﴾[٥].

ويمكن أن يُستأنس من نفي نسبة العصيان إليهم أنّهم مختارون في أفعالهم، وكذا من قوله تعالى: ﴿ويفعلون ما يُؤمرون﴾[٦].

قال شيخنا المفيد رحمه الله[٧]: أقول: إنّ الملائكة مكلفون وموعودون ومتوعّدون، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ومن يقل منهم إنّي إله من دونه فذلك نجزيه جهنّم...﴾[٨].

وأقول: إنّهم معصومون ممّا يوجب لهم العقاب بالنار. وعلى هذا القول جمهور الإمامية وسائر المعتزلة وأكثر المرجئة وجماعة من أصحاب الحديث، وقد أنكر قوم من الإمامية أن يكون الملائكة مكلّفين، وزعموا أنّهم إلى الأعمال مضطرّون، ووافقهم على ذلك جماعة من أصحاب الحديث. انتهى كلامه.

وقال العلامة المجلسي رحمه الله في بحاره[٩]: وأمّا حشر الحيوانات فقد ذكره المتكلمون من

---

(١) الأنعام ٢ / ١٣٠.

(٢)

(٣)

(٤) البحار ١٠ / ٧٦.

(٥)

(٦)

(٧) أوائل المقالات / ٤٣.

(٨)

(٩) البحار ٧ / ٢٧٦.

الخاصة والعامة على اختلاف منهم في كيفيته، وقال أيضاً: الأخبار الدالة على حشرها عموماً وخصوصاً وكون بعضها مما يكون في الجنة كثيرة انتهى.

لكنّ ذلك كلّه أعمّ من كونها مكلفة بتكاليف في الدنيا.

قال الطبرسي في المجمع عند قوله تعالى: ﴿وإذا الوحوش حشرت﴾[1]: أي جمعت حتى يقتصّ لبعضها من بعض، فيقتصّ للجماء من القرناء، يحشر الله سبحانه الوحوش ليوصل إليها ما تستحقه من الأعواض على الآلام التي نالتها في الدنيا، وينتصف لبعضها من بعض، فإذا وصل إليها ما تستحقه من الأعواض، فمن قال: إنّ العوض دائم قال: تبقى منعمة إلى الأبد، ومن قال باستحقاقها العوض منقطعاً، فقال بعضهم: يديمه الله بها تفضّلاً؛ لئلّا يدخل على المعوّض غمّ بانقطاعه، وقال بعضهم: إذا فعل الله بها ما استحقّته من الأعواض جعلها تراباً.

وعن بعضهم: أنّ حشرها يوم القيامة للعوض والقصاص هو المشهور بين المتكلمين من الخاصة والعامة.

وقال الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذا الوحوش حشرت﴾[2]: قال قتادة: يحشر كل شيء حتى الذباب للقصاص. وقالت المعتزلة: إنّ الله تعالى يحشر الحيوانات كلها في ذلك اليوم ليعوّضها على آلامها التي وصلت إليها في الدنيا بالموت والقتل وغير ذلك، فإذا عوّضت عن تلك الآلام فإن شاء الله أن يبقى بعضها في الجنة إذا كان مستحسناً فعل، وإن شاء أن يفنيه أفناه على ما جاء به الخبر، وأمّا أصحابنا فعندهم أنّه لا يجب على الله شيء بحكم الاستحقاق، ولكنّ الله يحشر الوحوش كلها فيقتصّ للجماء من القرناء، ثم يقال لها: مواتي، فتموت. انتهى.

قال أمين الإسلام الطبرسي في مجمع البيان عند قوله تعالى: ﴿وما من دابّةٍ في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلّا أمم أمثالكم ما فرّطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون﴾[3].

واستدلت جماعة من أهل التناسخ بهذه الآية على أنّ البهائم والطيور مكلفة لقوله: ﴿أُمم أمثالكم﴾[4]، وهذا باطل؛ لأنّا قد بيّنا أنّها من أيّ وجه تكون أمثالنا ... وكيف يصح تكليف البهائم وهي غير عاقلة، والتكليف لا يصح إلّا مع كمال العقل؟!

أقول: نفي الإدراك والتمييز المصحّح للتكليف عن الحيوانات غير واضح، بل الكتاب

(١)

(٢)

(٣) الأنعام ٦ / ٣٨.

(٤)

والسنّة والعلم الحديث على خلافه. نعم، مجرد قوله تعالى: ﴿أُمم أمثالكم﴾[1] لا يدل على تكليفها، لكنّه إذا انضمّ إليه قوله تعالى في سورة فاطر: ﴿وإن من أُمّة إلّا خلا فيها نذير﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ولكلّ أمّة رسول﴾[3] ينتج أنّ لكل نوع من أنواع الحيوانات نذيراً فتكون مكلفة بتكاليف. وهذا ممّا لا دافع له إلّا دعوى انصراف لفظ «الأُمة» في الآيتين إلى الناس، ويؤيد هذا الاستدلال: ما في المجمع[4] عن أبي هريرة أنّه قال: يحشر الله الخلق يوم القيامة البهائم والدوابّ والطير وكل شيء، فيبلغ من عدل الله يومئذٍ أن يأخذ للجماء من القرناء، ثم يقول: كوني تراباً فلذلك يقول الكافر: ياليتني كنت تراباً.

لكنّ السند ضعيف، وأبو هريرة هذا كذّاب مشهور، على أنّه لم يسند قوله إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

وعن أبي ذرّ قال: بينا أنا عند رسول الله إذ انتطحت عنزان، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «أتدرون فيما انتطحا؟»، فقالوا: لاندري لكن الله يدري، وسيقضي بينهما.

وهذا أيضاً لإرساله ضعيف.

قال العلامة المجلسي رحمه الله في السماء والعالم من بحاره[5]: وقد لاح من ظواهر كثير من الآيات والأخبار أنّ لها ـ أي للحيوانات ـ شعوراً ومعرفة، بل لهم تكاليف يعاقبون على ترك بعضها في الدنيا، وعلى ترك بعضها في الآخرة، لا على الدوام، بل في مدة يحصل فيها التقاصّ بين مظلومها وظالمها... إلى آخره.

وعن الكافي[6]: عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنّه عليه السلام عدّ من الذنب الذي لا يغفر نطحة ما بين الشاة القرناء إلى الشاة الجماء.

فتحصّل من جميع ما تقدم: أنّ قوله تعالى: ﴿ثم إنّهم إلى ربّهم يُحشرون﴾[7]، وقوله: ﴿وإذا الوحوش حشرت﴾ يدلّان على حشر الحيوانات، والأول بصدره وبانضمام ما عرفت يدل على تكليفهم ـ لو لا دعوى الانصراف المذكور ـ فنفهم أنّ الحشر لأجل الجزاء والانتقام.

---

(١)

(٢)

(٣) يونس / ٤٦.

(٤) مجمع البيان ١ / ٣٤٨.

(٥) البحار: كتاب السماء والعالم / ٥٤٦.

(٦)

(٧)

ثم إنّ من المؤلّفين من يدّعى بطلان تكليف الحيوانات بضرورة الشريعة وظواهر الآيات والروايات، لكنّه تعسّف محض.

والتحقيق أن تكليف الحيوانات حسب شعورهم وأجسامهم ممكن ولكننا لا نجزم به، وأما حشرها يوم القيامة فبعيد جداً، إذ أنواعها كثيرة جداً وقيل أن أنواع الحشرات بمفردها ثلاثمأة ألف.

والمراد من حشر الحيوانات في الآيته المتقدمة لعلّ جمع الحيوانات الموجودة على الأرض قبل قيام الساعة نعرض لا نعلمه، وليست الآية المذكورة بظاهرة فيما يقولون. والله العالم بأفعاله وأحكامه.

والحاصل: أنّ قيد الإنسان في المكلف غير مطابق للواقع، وأنّ غير الإنسان أيضاً مكلف.

ثم إنّ هنا شرطاً آخر قيل باعتباره في أصل التكليف بالفرعيات زائداً على الشروط السابقة، وهو الإسلام، وأول من قال به ـ على ما أعلم ـ هو المحدث الحكيم الكاشاني ﷺ، ثم اختاره المحدّث الجليل البحراني وأصرّ عليه، واستظهره من المحدّث الأمين الأسترآبادي أيضاً، لكنّ عبارته لاتساعد ذلك[١].

وعن الفاضل السبزواري في الذخيرة: أنّ تحقيق المقام من المشكلات.

أقول: لكنّ المنسوب إلى المشهور بل قيل: كاد أن يكون إجماعاً تكليف الكفّار بالفروع، وأنّ الإسلام ليس شرطاً لنفس التكليف، بل لصحة المكلف به في الجملة.

وأمّا العامة فعن بدائع الصنائع للكاشاني الحنفي[٢]: الكفّار غير مخاطبين بشرائع هي عبادات عندنا... إلى آخره.

وعن المغني[٣]: اختلفوا في خطاب الكافر بفروع الإسلام في حال كفره، مع إجماعهم على أنّه لا يلزمه قضاءها بعد إسلامه، حُكي عن أحمد في هذا روايتان.

وعن أُصول الفقه للخفري[٤]: اختلف الحنفية في هذه المسألة ... ولم يقولوا بهذه الأقوال نقلاً عن أبي حنيفة؛ لأنّه لم يحفظ عنه فيها قول، وإنّما استخرجوها من فروع مذهبية[٥].

هذا، والذي يظهر من صاحب الحدائق ﷺ: أنّ القول بعدم تكليف الكفّار لم ينسب إلى أحد

---

(١) لاحظ الحدائق الناضرة ٣ / ٤٠، طبع جماعة المدرسين.

(٢) ١ / ١٤٦.

(٣) المغني لابن قدامة ١ / ٣٩٨.

(٤) / ١٠٣.

(٥) نقل هذه الأقوال بعض أفاضل العصر في تعليقته على الحدائق الناضرة المطبوعة حديثاً، لاحظ آخر الجزء الثالث.

من الخاصة والعامة، سوى أبي حنيفة وسوي الكاشاني والأسترآبادي، وقد ذكرنا أنّ عبارة الأسترآبادي لا تدل على ذلك، فلا قائل به منّا إلّا هو والكاشاني ﴿ﻯﻯ﴾.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المحدّث البحراني المشار إليه ذكر لإثبات مختاره وجوهاً[1]:

١ ـ عدم الدليل على التكليف، وهو دليل العدم، كما هو مسلَّم بينهم.

أقول: ويظهر ضعفه بما ستعرفه من الأدلة الدالة على التكليف.

٢ ـ لزوم تكليف ما لا يطاق؛ إذ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تصوراً وتصديقاً عين تكليف ما لا يطاق.

أقول: إن تمّ لعمّ نفي تكليفه بالأُصول أيضاً، فيكون الكفّار بأسرهم غير مكلفين بشيء، وهو كما ترى، بل لا قائل به من المسلمين.

وحلّه: أنّ كل كافر ليس بغافل وجاهل قاصر لكي لايصح تكليفه وعقابه، بل أكثرهم ملتفتين إلى الديانة الإسلامية فروعاً وأُصولاً، ومجرد الاحتمال والشك كافٍ في صحة تكليفهم وعقابهم في فرض عدم الاعتناء، وينتقض بالمسلمين الجاهلين بالشريعة الاسلامية، فهل يمكن أن يقول هذا القائل بسقوط التكليف عنهم، على أن الجهل كما مرّ ليس من شروط التكليف، وإنّما هو شرط التنجز التكليف واستحقاق العقاب، إذا كان عن قصور.

٣ ـ الأخبار الدالة على وجوب طلب العلم، كقولهم عليهم السلام: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، فإنّ موردها المسلم دون مجرد البالغ العاقل.

أقول: وفيه أولاً: ما ورد عن الصادق عليه السلام من: أنّ طلب العلم فريضة في كل حال، وأنّه فريضة من فرائض الله»[2]، فتأمل.

وثانياً: أنّ مقتضى الجمود على الرواية إلحاق المسلمات بالكفّار في عدم تكليفهنّ بالفروع، وما يجيب عنه هو جوابنا.

وثالثاً: أنّ تخصيص المسلم للتشريف، أو لأجل أنّه المنتفع به دون الكافر، لا للتخصيص.

وعلى الجملة: غاية ما في الرواية عدم الدلالة على تكليف الكفار، لا الدلالة على عدمه.

٤ ـ اختصاص الخطاب القرآني بالذين آمنوا، وورود «أيّها الناس» في بعض ـ وهو الأقلّ ـ يحمل على المؤمنين حمل المطلق على المقيّد، والعامّ على الخاصّ، كما هو القاعدة المسلّمة بينهم.

أقول: ويظهر جوابه من بعض ما ذكرناه في سابقه، وأمّا ما ذكره من حمل الناس على

---

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٣ / ٣٩.

(٢) لاحظ البحار ١ / ١٧٢.

المؤمنين فهو غفلة منهﷺ عن قواعد أُصول الفقه وشرائط التخصيص والتقييد.

٥ ـ الأخبار الواردة في ذلك:

فمنها: ما في الاحتجاج عن أميرالمؤمنين﵇: «فكان أول ما قيّدهم به الإقرار بالوحدانية والربوبية وشهادة أن لا إله إلّا الله، فلمّا أقرّوا بذلك تلاه بالإقرار لنبيهﷺ بالنبوة والشهادة بالرسالة، فلما انقادوا لذلك فرض عليهم الصلاة، ثم الصوم، ثم الحج... إلى آخره».

أقول: الرواية مع ضعفها سنداً تدل على شرطية الإقرار بالله تعالى في وجوب الإقرار بالنبوة والرسالة، وعلى شرطية وجوب الصلاة في وجوب الصوم واعتباره في وجوب الحج، وهذا ممّا لا أعرف له قائلاً. والظاهر أنّ الرواية ناظرة إلى تدريجية التشريع بالتكاليف الدينية، ولا ربط لها بمراد المستدل.

ومنها: ما في تفسير القمّي من قول الإمام الصادق﵇ في تفسير قوله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون﴾[١]: «أترى أنّ الله عزوجل طلب من المشركين زكاة أموالهم وهم يشركون به، حيث يقول: ﴿وويل للمشركين﴾[٢] ـ الآية ـ وإنّما دعا الله العباد للإيمان به، فإذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرائض.

أقول: مثل هذه الرواية الضعيفة سنداً لا يهدم ظهور الآية المباركة أصلاً. فالرواية وإن رويت بطريقين[٣] كما في تفسير البرهان مع تفاوت في متنها إلّا أنّ كليهما ضعيف.

ومنها: قول الباقر﵇ في تفسير قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾[٤]: «كيف يأمر الله بطاعتهم ويرخص في منازعتهم؟ إنّما قال ذلك للمأمورين الذين قيل لهم: أطيعوا الله وأطيعو الرسول».

أقول: هذه الرواية رويت ـ كما في تفسير البرهان ـ بسندين: أُحدهما صحيح، وثانيهما مجهول، ومتن الرواية ـ بطريقيها ـ يغاير ما ضبطه المستدلّ، والمراجع إلى التفسير المذكور يدرك بأول نظرة أنّ الرواية أجنبية عن محلّ النزاع بالكلّية، وأنّ مساقها أمر آخر.

ومنها: صحيحة زرارة[٥]، قال: قلت لأبي جعفر﵇: أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال: «إنّ الله بعث محمداًﷺ إلى الناس أجمعين رسولاً وحجة لله على

---

(١)

(٢)

(٣) لاحظ البحار ٧ / ١٨ و ١٥٤.

(٤) النساء ٣ / ٦٢.

(٥) أُصول الكافي ١ / ١٨٠.

خلقه في أرضه، فمن آمن بالله وبمحمد رسول الله واتّبعه وصدّقه فإن معرفة الإمام منّا واجبة عليه، ومن لم يؤمن بالله وبرسوله ولم يتّبعه ولم يصدّقه ويعرف حقّهما فكيف تجب عليه معرفة الإمام وهو لم يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقّهما ... ؟!» الحديث.

قال المستدل: وهو كما ترى صريح الدلالة على خلاف ما ذكروه، فإنّه متى لم تجب معرفة الإمام قبل الإيمان بالله ورسوله، فبطريق أولى معرفة سائر الفروع التي هي متلقّاة من الإمام عليه السلام.

أقول: هذا هو العمدة في هذه المسألة، لكنّها أيضاً غير دالة على ما ذكره، فإنّ عدم وجوب معرفة الإمام لا يستلزم عدم وجوب الفرعيات؛ لإمكان أخذ الأحكام منه من حيث كونه ثقة ومخبراً، لا من حيث كونه إماماً وخليفة عن الرسول صلى الله عليه وآله، فالأولوية المذكورة في كلامه لا ترجع إلى محصّل.

بل أضف وأقول: إنّ الرواية صريحة الدلالة على بطلان الأولوية المذكورة؛ وذلك لأنّ وجوب معرفة الإمام عليه السلام علّق في الرواية على معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة رسوله الكريم وتصديقه واتّباعه، ومن الظاهر أنّه لا معنى لاتّباعه في غير العمل بشريعته والامتثال لأوامره ونواهيه، فيكون تكليف الناس بالفروع مقدماً على تكليفهم بمعرفة الإمام، وهذا ما قلنا من صراحة دلالة الرواية على خلاف ما ادّعاه من صراحتها في مرامه! (فتأمّل)

ثم إنّ ظاهر الرواية عدم تقيّد التكليف بالفروع بشيء أصلاً، بل هو كوجوب معرفة النبي عامّ يشمل الناس جميعاً، فتدل الرواية على أنّ الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بمعرفة الله تعالى ومعرفة رسوله، فهي حجة للمشهور، لا للمستدل ومن سبقه كالمحدث الكاشاني.

والحاصل: أنّ مفاد الرواية هو عدم تكليف الكفار بمعرفة الإمام فقط، لا بالفروعات الشرعية كما هو محلّ الكلام ومورد النزاع، بل مفادها ـ كما عرفت ـ تكليفهم بها.

فإن قلت: نعم، لكنّك هل تقول به وتلتزم بعدم وجوب معرفة الإمام على الكفار؟ قلت: هذا الالتزام ممكن لا مانع منه عقلاً، غير أنّه بعيد جداً، بل لم أجد ـ عاجلاً ـ أحداً التزم به.

ووجه الاستبعاد: أنّ الناس مكلفون بالإسلام الذي بني على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، وقد صرح في الروايات أنّ الأخير أهمها، فإذا ثبت تكليف الكفار بالأربعة المذكورة فكيف لا يثبت تكليفهم بها؟!

وعندي أنّ احسن ما يمكن أن يحمل عليه الصحيحة هو نظارتها إلى مقام الإثبات؛ إذ من لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتّبعه ويصدّقه في أقواله، لا يمكن إثبات وجوب معرفة الإمام عليه، فإن الإمام خليفة الرسول ونصبه بتعيينه، فهو الذي يوجب معرفة وصيّه، فإذا كان الشخص لم يعرف النبي ولم يصدّقه فكيف يذعن بوجوب معرفة وصيّه؟!

على أن الأحكام الشرعية والفروع الفقهية على أقسام منها ما هي غير متلقّاة من غير الإمام، بل هي متلقاة من القرآن المجيد ومن السنة النبوية المواترة أو المسلّمة ومن العقل ولا قائل بالتفصيل.

هذا كلّه حول اءدلة المحدث البحراني المذكور وبيان ضعفها وسقوطها.

وربّما استدل بعضهم بأنّ الفروع لو كانت واجبة على الكافر: فإمّا أن يكون وجوبها عليه حال كفره، أو حال الإسلام، وكلاهما باطل، أمّا الأول فلامتناعها منه حال الكفر؛ لأنّها مشروطة بالقربة، وهي ممتنعة من الكافر، وأيضاً لاتصح منه حال الكفر إجماعاً.

وأمّا الثاني فلسقوطها عنه بالإسلام؛ لأنّ «الإسلام يجبّ ما قبله».

أقول: وفيه بحث، فإن إزالة الكفر للكافر ممكنة فلا يمتنع منه العبادة، على أنّه لا يتم في المعاملات التي لا يعتبر فيها قصد القربة، فافهم.

وبالجملة: التكليف حال الكفر وحينه لا بشرطه ولحاظه، والأول لابأس به، وإنّما الممتنع الثاني. وأما حديث «جبّ الإسلام» فلا عموم فيه، فإنّ الكافر كما يكلف ـ مثلاً ـ بوجوب الوفاء بعقوده حال الكفر كذلك يكلف به حال الإسلام.

وخلاصة القول: إنّ هذه النظرية وإن كانت لها صورة حسنة بملاحظة جملة من الآيات المتكفّلة لبيان عدّة من الفروعات، حيث إنّ الخطاب فيها إلى الذين آمنوا، لا إلى عموم الناس، لكنّها ضعيفة الأساس منهدمة النظام، فإنّ من لاحظ القرآن من أوله إلى آخره بدقّة يجد فيه أكثر من خمسين آية دالة على تكليف الكفار بالفروع، فلا يشك حينئذٍ في بطلان المقالة المذكورة، ونحن نذكر لك جملة من الآيات الشريفة، ثم نشير إلى بقيتها في الحاشية.

فمنها: قوله تعالى: ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي... وأقيموا الصلاة وآتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين﴾[١].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وترى كثيراً منهم﴾[٢] أي من أهل الكتاب ﴿يسارعون في الاثم والعدوان واكلهم السحت لبئس ماكانوا يعملون﴾[٣]، فتأمل.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لله على الناس حجّ البيت﴾[٤] ومثله كل آية متضمنة للتكليف وخوطب فيها الناس.

---

(١) البقرة ٢ / ٤٣.

(٢)

(٣) المائدة ٤ / ٦٢.

(٤) آل عمران ٣ / ٩٦.

ومنها: قوله: ﴿إنا جعلنا الشياطين أولياء الذين لايؤمنون * وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا... قل أمَرَ ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين﴾(١).

ومنها: قوله: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا...﴾(٢)

﴿قل إنّما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ... وأن تقولوا على الله ما لاتعلمون ... يا بني آدم إمّا يأتينّكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتي فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم تحزنون﴾(٣).

ومنها: قوله: ﴿ولا تتّبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لايؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون قل تعالوا أتل ما حرّم ربكم عليكم ألاّ تشركوا به شيئا وبالوالدين إحساناً ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ... ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلّا بالحق ذلكم وَصّاكُم به لعلكم تعقلون. ولا تقربوا مال اليتيم إلّا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشدّه وأوفوا الكيل والميزان بالقسط، لانكلف نفساً إلّا وسعها. وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهدالله أوفوا ذلكم وصّاكم به لعلّكم تذكّرون ...﴾(٤).

ومنها: قوله: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتّبعوا الشهوات فسوف يلقون غياً إلّا من تاب وآمن وعمل صالحاً ...﴾(٥).

ومنها: قوله: ﴿والله لايحب كل مختال فخور الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل﴾(٦).

ومنها: قوله: ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نكُ من المصلّين ولم نك نطعم المسكين﴾(٧).

---

(١) الأعراف ٥ / ٢٦ـ٢٨.

(٢)

(٣) الأعراف ٥ / ٣٠ـ٣٥.

(٤) الأنعام / ١٥٠ـ١٥٢.

(٥) مريم / ٥٠.

(٦) الحديد / ٢٤.

(٧) المدّثّر / ٤٢.

ومنها: قوله: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾[١].

وما ورد في تفسيره غير منافٍ لظاهره، مع أنّه ضعيف السند.

هذا بعض ما يدل على أنّ الكفار مكلفون بالفروع، وفيه غنىً وكفاية قطعية[٢].

ويمكن أن يستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿إنّ الدين عندالله الإسلام﴾[٣]، بضميمة ما ورد في الروايات المستفيضة من أنّ «الإسلام بني على خمس: الصلاة، والزكاة والحج، والصوم، والولاية»[٤]، فافهمه.

ثم إنّه حكي الإجماع على ذلك أيضاً من غير واحد[٥]، لكنّا لا نعتمد عليه، بعد ما عرفت من دلالة الآيات البيّنات عليه[٦] كما أنّا لانرى لزوماً لنقل الأخبار الدالة على ذلك، كما نقلها بعض العلماء السادة[٧]، فإنّا أوضحنا المسألة من الكتاب العزيز بما لا مزيد عليه[٨].

وفي المسألة قول آخر، وهو: أنّ الكفّار مكلفون بالنواهي دون الأوامر، وهو وإن لم يكن مثل سابقه في ظهور البطلان لكنّه أيضاً قطعي الفساد، كما يظهر من الآيات المتقدمة.

إزاحة تدليس:

المتحصّل ممّا تقدم: أنّ الإسلام ليس شرطاً لوجوب الأحكام الفرعية، بل هي ثابتة على

---

(١) فصّلت / .

(٢) لاحظ بقية الآيات في هذه السور: البقرة (٢١)، المائدة (٧٩) و (٩٧)، الأعراف (١٥٨)، إبراهيم (١) بني إسرائيل (١٦) و(٢٢ ـ ٣٥) و(١٠٦)، الحجّ (١)، المؤمنون (٥٨ ـ ٥٩)، النور (١٩) و(٢٢)، لقمان (٦)، السجدة (١٢)، الأحزاب (٥٧ ـ ٥٨)، فاطر (١٠ و ٢٧)، يس (٤٧)، الذاريات (٥٦)، النجم آخره، القلم (٤٣)، الحاقّة (٣٢ ـ ٣٣)، المرسلات (١٤٨)، المطفّفين (١)، الانشقاق (٢١)، الطارق (٩)، الفجر (٢٠)، العلق (١٠)، إلى غير ذلك، وقد تصفّحت القرآن من أوله إلى آخره لهذه الغاية فاستخرجت هذه الآيات منه.

(٣)

(٤)

(٥) قال شيخنا الأنصاري في مكاسبه في مسألة استحباب التفقّه في مسائل التجارات: ولذا أجمعنا على أنّ الكفار يعاقبون على الفروع.

(٦)

(٧) مصابيح الأنوار / ٢١٤.

(٨) وفي صحيحة جميل كما في منهاج البراعة ٢ / ٦٦، عن الصادق عليه السلام قال: سئل عمّا ندب الله الخلق إليه أدخل فيه الضُلّال؟ قال: «نعم، والكافرون دخلوا فيه؛ لأنّ الله تبارك وتعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، فدخل في أمره الملائكة وإبليس...» إلى آخره.

ذمّة جميع الناس، نعم، لاشك في أنّه شرط لصحة العبادات ودخول الجنة، والتقرب إلى الحق، كما هو ثابت بالضرورة الدينية، ولكن تخيّل بعض كتّاب العصر [1]: أنّ الإسلام ليس شرطاً لدخول الجنة وقبول العمل، بل يكفيه مجرد الإيمان بالله تعالى، وكأنّه لايرى للنبوة مدخلية في صحة التدين والسعادة الأُخروية.

كما أنّ العامة لاترى للإمامة دخلاً في أُصول الدين، واستدل هذا القائل على ما تأدّى إليه نظره أو أدّاه إليه غرضه بجملة من الآيات القرآنية التي هي بين ما يدل على بطلانه، وبين ما لا يرتبط بمرامه.

وأحسن دلالة على مرامه ممّا ذكره قوله تعالى: ﴿إنّ الذين آمنوا والّذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربّهم ولاخوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه﴾[3].

أقول: لكن لاأدري أنّ الذي حمله على هذا القول هو جهله، أو تجاهله؟ فحيث أنظر إلى استدلاله على مزعومه بقوله تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبّون الله فاتّبعوني يحببكم﴾[4] أظنّ أنه جاهل؛ إذ الملتفت لايستدل بما هو نصّ على بطلان قوله، وحين أنظر إلى مخالفة دعواه لضرورة الدين الإسلامي وأنّها محكومة بالبطلان عند نساء المسلمين وصبيانهم المميّزين، أظنّ أنّه متعمّد، فهو وإن ادّعى أنه مسلم مؤمن لكنّ كلماته تشهد على شيء آخر، والله أعلم».

وعلى الجملة: هذه النظرية نظرية إلحادية مكذّبة للقرآن الكريم، بل لجميع الشرائع، ولا أظنّ أن يقبلها أحد من الملّيين؛ إذ كلّ متديّن يرى احقية دينه وبطلان ما يخالفه، وأمّا الدليل على بطلانه من القرآن فهو كثير، نذكر بعضها:

١ ـ قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض، ومن يتولّهم منكم فإنّه منهم إنّ الله لا يهدي القوم الظالمين﴾[5].

فلو كان أهل الكتاب على حقٍّ لمّا نهى الله عن تولّيهم.

٢ ـ وقال: ﴿فإن آمنوا (أي أهل الكتاب اليهود والنصارى) بمثل ما آمنتم فقد اهتدوا

---

(١) لاحظ كتابه المسمّى «بسوي أو».

(٢) البقرة ٢ / ٦٢.

(٣)

(٤)

(٥) المائدة ٥ / ٥١.

وإن تولّوا فإنما هم في شقاق﴾(١). وجه الدلالة ظاهر.

٣ـ ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾(٢).

٤ـ ﴿إنّ الدينَ عندالله الإسلام وما اختلف الذين أُوتوا الكتاب إلّا من بعد ماجاءهم العلم بغياً بينهم﴾(٣).

أقول: هاتان الآيتان كافيتان ـ كفاية تامة قطعية ـ على المراد لمن كان مصدّقاً بالقرآن، فلا نحتاج إلى نقل آيات كثيرة دالة على المراد؛ على أنّ بطلان قوله ضروري في دين الإسلام.

وأمّا الآيتان اللتان استدل بهما فلو سلّم إطلاقهما ولم نقل: إنّ العمل الصالح ليس إلّا امتثال الأحكام الإسلامية التي من جملتها لزوم الاجتناب عن جميع الأديان الباطلة والمنسوخة، فنقيّده بالآيات التي أُوردناها هنا وما لم نورده منها، وهذا واضح جداً.

بل يمكن أن يقال: إنّ الآية الأُولى التي استدل بها تدل على كفر أهل الكتاب وعدم إيمانهم بناءً، على أنّ قوله تعالى: ﴿من آمن﴾(٤) ناظر إلى غير الذين آمنوا، ويؤيده قوله تعالى: ﴿ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتّقوا لكفّرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم﴾(٥).

فإنّه يدلّ، على أنّ أهل الكتاب ليسوا بمؤمنين، ولايدخلون الجنة، وقد فصّل الله بين المؤمنين وبينهم بقوله: ﴿إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إنّ الله يفصل بينهم يوم القيامة إنّ الله على كل شيء شهيد﴾(٦).

وعلى الجملة: أنّ الذي لم يقرّ بنبوة خاتم الأنبياء فهو كافر غير محبوب لله تعالى، فإن كان في ذلك مقصّراً فهو خالد في النار كائناً ماكان عمله وسيرته.

هل الإمامة شرط في صحة الأعمال، أو لا؟:

قد ثبت بما تقدم أنّ الإسلام ليس شرطاً في تعلّق الأحكام والتكليف، بل هو شرط صحة الأعمال على تفصيل تقرر في علم الفقه فغير المسلم مكلّف لكنّه لا يصحّ منه عمل فيى حال كفره بل يجب عليه الإيمان ليتمكن من العمل الصحيح، كما أنّ الصلاة واجبة على المحدث

---

(١)

(٢) آل عمران ٣ / ٨٥.

(٣)

(٤)

(٥)

(٦) الحجّ / ١٨.

لكنّها لاتصح منه، بل لابد من تحصيل الطهارة ثم إتيان الصلاة، وهذا واضح.

وهل الإيمان ـ ونعنى به الإقرار بولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ مثل الإسلام، أم لا، بل هو شرط قبول الأعمال؟ فالمسلم غير المؤمن يصحّ منه عمله، ولايجب عليه الإعادة والقضاء، ولا يستحقّ العقاب من هذه الناحية، ولكنّه لايقبل منه ولايثاب على عمله، بل هو آثم من أجل عدم اعتقاده بالإمامة.

لعلّ المشهور على الأول، وإلحاق الإيمان بالإسلام، وذهب جماعة من الفقهاء إلى الثاني[1]، وأنّ الولاية لادخل لها في صحة الأعمال، وإنّما هي شرط لقبولها وترتب الثواب عليها، وهذا هو ظاهر كلام الشهيد الأول قدس سره في كتاب الحجّ من اللمعة الدمشقية، والذي وجدته في كلماتهم أنّ العمدة في إثبات القول الأول أمران:

١ ـ إجماع الإمامية على ذلك، ادّعاه صريحاً سيّدنا الأُستاذ الحكيم ـ أدام الله ظلّه الشريف ـ في غير موضع من كتابه القيم الشهير «مستمسك العروة الوثقى».

وصاحب الجواهر قدس سره في محكيّ جواهره، والعلامة المجلسي قدس سره في بحاره قال في باب (أنّه لا تقبل الأعمال إلّا بالولاية) من المجلد السابع من البحار: واعلم أنّ الإمامية أجمعوا على اشتراط صحة الأعمال وقبولها بالإيمان الذي من جملته الإقرار بولاية جميع الأئمة عليهم السلام وإمامتهم، والأخبار الدالة عليه متواترة بين الخاصة والعامة. انتهى كلامه.

٢ ـ الأخبار الواردة من الأئمة عليهم السلام، وقد عقد لها المجلسي رحمه الله باباً في المجلد السابع من بحاره، والمحدّث العاملي رحمه الله في أوائل وسائل الشيعة، والسيّد البروجردي رحمه الله في مقدمات جامع الأحاديث.

أقول: وهي متواترة قطعاً، كما ادّعاه العلامة المجلسي. لكنّ اعتبار الإجماع على تقدير عدم استناده إلى الروايات موقوف على حصول القطع منه برضا المعصوم، وهو غير حاصل لنا، والروايات بمجموعها تدل على أنّ الثواب وقبول الأعمال ودخول الجنة مشروطة بالولآية والإقرار بالإمامة، وليس لها دلالة واضحة على اشتراط صحة العمل بها. نعم، ربما يظهر ذلك من بعضها، لكنّه بين ما هو ضعيف في سنده، وبين ما يمكن حمله على اشتراط قبول الأعمال بها.

نعم، ذكر سيدنا الأُستاذ الخوئي ـ دام ظلّه العالي ـ في بعض دروسه الفقهية[2]:

أنّ مقتضى إطلاق الروايات هو عدم القبول مطلقاً ومن كل وجه، فتكون أعمال المخالفين

---

(١) لاحظ حواشيهم على العروة الوثقى للفقيه العظيم السيد الطباطبائي قدس سره في باب الصوم وغيره.

(٢) وبمثله ذكر بعض الأجلّاء من معاصريه.

باطلة، لكن الاعتماد على ما أفاده مشكل.

واعلم أنّ المستحبات لا أثر لصحتها بعد ردّها وعدم قبولها؛ إذ لا عقاب على تركها حتى يرتفع بصحتها، فما ينفع له هذا البحث هو الواجبات التعبدية فقط، وهي قلّما يمكن إتيانها منهم صحيحة من جهة إخلالهم بسائر أجزائها وشروطها التي تعتبر فيها واقعاً. فالبحث وإن كان له ثمرة لكنّها ليست بمهمّة غاية الأهمّية، والله العالم.

ثم إنّ اشتراط الثواب بل الإيمان بمحبة أهل البيت عليهم السلام ممّا دل عليه جملة من روايات العامة أيضاً، وقد أخرج بعضها ابن حجر الجامد في صواعقه، فلاحظ.

وإذ فرغنا من الكلام في شروط التكليف فلنشرع في إثبات حسنه ووجوبه، فللبحث مقامان:

المقام الأول: في بيان حسن التكليف، فنقول: أمّا حسنه إناً وإجمالاً فمما لاشك فيه؛ لأنّ الله تعالى قد فعله، وكل ما يفعله تعالى فهو حسن، كما تقدم، وأمّا حسنه تفصيلاً فقد استدلّوا عليه بوجوه:

الأول: ما ذكره جماعة من المتكلمين، بل قيل: إنّه مذهب جميعهم، وهو: أنّ جهة حسن التكليف تعريض المكلف للثواب، فإنّ التكليف إن لم يكن لغرض كان عبثاً، وإن كان لغرض فإن كان عائداً إليه تعالى لزم المحال، كما سلف؛ وإن كان إلى غيره: فإن كان الضرر لزم الظلم، وإن كان النفع: فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحاً، وإن كان إلى المكلف: فإن كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث، وإن لم يكن: فإن كان النفع انتقض بتكليف من علم كفره، وإن كان التعريض المذكور فهو المطلوب.

وقالوا: إنّ الثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح، ولاشك أنّ التعظيم إنّما يحسن لمستحقه، ولذا يقبح منّا تعظيم الأطفال والأراذل على حدّ تعظيم العلماء والكبراء، فلا يحسن الابتداء به.

ومعنى التعريض المذكور ـ كما قيل أيضاً ـ: إنّ المكلف (بالكسر) جعل المكلَّف على الصفات التي تمكّنه الوصول إلى الثواب، وبعثه على ما به يصل إليه، وعلم أنّه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

أقول: وعندي أنّ هذا الدليل مدخول من وجوه:

أمّا أولاً: فلعدم استقلال العقل باستحقاق العبد المطيع الثواب على طاعته، كما سيأتي بحثه في المعاد إن شاء الله تعالى، ونثبت أنّه تفضّل محض من الله المنّان. نعم، استحقاق العاصي الذمّ عقلي دائماً، بل العقاب أيضاً في غالب الموارد، كما أشرنا إليه في القاعدة الثالثة المتقدمة،

وعلى ضوء ذلك يصح هذا الوجه نقلياً لا عقلياً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الثواب ـ سواء كان استحقاقه للمطيع عقلياً أم نقلياً ـ لايخرج فعله تعالى عن اللغوية، فإنّه شيء يترتب على امتثال العبد لما وظّفه الله، فهو في مرتبة المعاليل دون العلل، والذي يصون الفعل من اللغوية والعبث ما تحقّق في مرتبة متقدمة على التكليف، وهي مرتبة العلل، وإلّا لزم حسن التكليف بقتل الأنبياء وارتكاب القبائح العقلية لترتب الثواب على امتثاله عقلاً أو شرعاً، مع أنّ قبح مثل هذا التكليف مما لاشك في ضرورته.

وممّا يؤكّد بطلان هذا الوجه: أنّ وجوب الصلاة دون الكذب حينئذٍ ترجيح بلا مرجح، فإنّ استحقاق الثواب متحقق على كل تقدير، ولذا يستحق المنقاد الثواب، والمتجرّي العقاب وإن كان الفعل في الأول قبيحاً وفي الثاني صالحاً واقعاً.

وعلى الجملة: أنّ استحقاق الثواب وإن كان موجباً لحسن التكليف بالنسبة إلينا لكـنّه لا يحسّنه بالنسبة إلى الحق، وهو فاعل التكليف.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ قيد التعظيم في مفهوم الثواب ـ وإن ادّعوا عليه الضرورة في مسائل المعاد ـ أمر لا برهان عليه من العقل والنقل، فإنّ التعظيم المذكور إن كان نعمة فهي داخلة في المنافع، ويجوز الابتداء به من دون توسيط التكليف. وإن كان بمعناه المتعارف من الحركات المخصوصة والآداب المرسومة فصدوره عن الله القديم المجرد ممتنع، وعن الملائكة ممكن، ونمنع قبح الابتداء به، وقد أمر الله تعالى ملائكته كلها أن يسجدوا لِآدمعليه السلام ابتلاءً. وتمام الكلام في المقصد الثامن إن شاء الله، فهذا الدليل بما له من الاشتهار غير سديد عندي.

الثاني: ما ذكره المحقق اللاهيجي[1] من: أنّ التكليف الشرعي لطف في التكاليف العقلية، إذ المواظبة على العبادات الشرعية مقرّبة إلى العمل بـالأحكام العـقلية، كـتحصيل المـعرفة، ومراعاة الحقوق، واستعمال العدل، واجتناب الجور بلا شبهة، وفيه: أنّ تحصيل المعرفة واجب شرعاً، وإنّما الواجب عقلاً هو وجوب النظر السابق على التكاليف الفرعية، وكذا مراعاة الحقوق والعدل وترك الظلم، فإنّ الشرع أيضاً أمر بها. (فتأمّل)

هذا، مع أنّ الدليل أخصّ من المدّعى، فإنّه لا يثبت حسن جميع التكاليف التعبدية التـي لا نعلم أسرارها ولا ارتباطها بالتكاليف العقلية. وهذا النقد يجري في استدلالنا أيضاً.

الثالث: ما ذكره هو أيضاً، وملخّصه: أنّ للنفس الناطقة قوىً مختلفة، أعظمها القوة العاقلة والقوة الشهوية، والأُولى لاستعداد تحصيل معرفة الله واستحقاق قرب الحق، والثانية للمحافظة

(١) گوهر مراد / ٢٥٠.

على نظام البدن، والمنافاة بينهما ظاهرة، ولا يمكن رفعها إلّا بالأمر والنهي الشرعيين ضبطاً للقوة الشهوية عن الإفراط والتفريط، وهذا الضبط لا يتيسّر للعقول وحدها، فلو لم يكلف الشارع لأضرّت الشهوية بالعاقلة، ومنعت المكلف من بلوغه إلى كماله الحقيقي الذي هو الغرض من وجوده، ونقض الغرض قبيح، فكان التكليف واجباً على الله تعالى، فضلاً عن حسنه.

الرابع: ما هو الصحيح عندي، وهو: أنّ من المحسوس احتياج الإنسان في مسير حياته ونظام معاشه إلى أبناء نوعه، وليس هو مثل سائر الحيوانات في عدم الافتقار إلى أمثاله، فالتعاضد والتعامل ممّا لابد منه في استقامة عيشه، وهذا معنى كون الإنسان مدنياً بالطبع، فإنّ التمدّن عبارة عن الاجتماع المتسلسل المرتبط في شؤون الحياة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: أنّه مجمع للقوى المختلفة كالعاقلة، والشهوية، والغضبية، والوهمية، كما فصّل في علم الأخلاق. وإن شئت فقل إنه واجد للقوى الروحية والماديّة، ومبتلى بالتمايلات المتنوعة العريضة والطويلة.

وهذه القوى متصادمة بينها في الحقل الانفرادي، فضلاً عمّا إذا واجهت الآخرين في الميادين الاجتماعية بآرائهم المتشتّتة المتضادة التي شأن كل منها جرّ النار إلى قرصها، ومع هذه الحالة لايمكن تمشّي التعاون المجري للنظام المدني على حد العدل والإنصاف، ضرورة عجز العقل عن تعديل المشتهيات وتحديد القوى، فيلتمس ذلك وضع قانون ناظر إلى جهتين:

إحداهما: تحديد القوى النفسية في من الإفراط والتفريط، أو تحديد آثارها من الوصفين المذكورين على الأقل. ونعتبر عنه بالعدالة الأخلاقية.

ثانيتهما: تعديل نظام المعاملات والارتباطات والعلاقات وتأسيسها على بناء عادل عام.

ويدخل في الأول: المعارف والأخلاقيات والعبادات، على أن حسن الأوليتين ظاهر في نفسهما أيضاً، فإنّ التحلّي بهما كمال للنفس عند العقل.

ويدخل في الثاني المعاملات، فيكون التكليف الشرعي حسناً جداً، ولعلّ هذا التقرير هو مراد الحكماء في إثبات هذا الحكم، كما حكي عنهم في الكتب الكلامية. وإليه ينظر كلام اللاهيجي المتقدّم.

ثم إن هذا الحكم لايتوقف على عدم إمكان تشريع الناس أنفسهم مثل هذه التكاليف الشرعية، ضرورة عدم توقف حسن الحسن على انحصار نوعه في فرده، نعم، يتوقف عليه وجوب التكليف المذكور على الشارع، فإنّه إذا أمكن للناس جعل مثل هذا القانون فلا يحكم العقل بوجوبه على الله تعالى، ولذا نحتاج لإثبات وجوبه عليه تعالى إلى بيان آخر.

فإن قلت: إذا كان التكليف لأجل تكميل الإنسان في حياته الانفرادية ونظامه الاجتماعي

فما هو السبب في عقابه؟

قلت: أمّا أولاً فلأنّ الوعيد بالعقاب يؤكد وينفّذ التكليف، ويحمل الناس على الانقياد له. وأمّا ثانياً فلأنّ العقاب من لوازم العصيان ومخالفة أمر المولى، لا لأجل مدخليته في اكمال الإنسان، ولذا يختصّ بصورة العمد والاختيار دون الجهل والاضطرار.

وعلى الجملة: الثواب والعقاب بمراتبهما ليسا تابعين لمراتب المصلحة والمفسدة، بل هما تابعان لمراتب الانقياد والتجرّي على أحكام المولى الأمر.

نعم، مراتب التجرّي تختلف باختلاف مراتب الاهتمام المختلفة باختلاف مراتب المصلحة والمفسدة، وأمّا مراتب الانقياد فتختلف باختلاف مراتب المشقّة، فزيادة العقاب تدل على تأكد المصلحة الفائتة والمفسدة المرتكبة، وأمّا زيادة الثواب فلا تدل عليه. نعم، الوعد بزيادة الثواب يدل على مزيد الاهتمام الناشئ عن زيادة المصلحة، ولكن لا يبعد إلحاق الثواب بالعقاب في دلالة زيادته على تأكد الملاك وعدم تأثير المشقة فيه، فتدبر[1].

المقام الثاني: في وجوب التكليف على الله تعالى، وهو ممّا اتفق عليه العدلية كما في شرح «قواعد العقائد»[2]، بل عليه ضرورة الشرائع والأديان والإجماع المحقّق كما في «كفاية الموحّدين».

أقول: الإجماع ليس بدليل مستقل يعتمد عليه؛ لأنّ العدلية اتفقوا عليه من جهة قواعدهم العقلية، فلابد من النظر فيها، وأمّا دعوى الضرورة فهي عجيبة، فإنّ الضرورة الدينية قائمة على صدور التكليف من الله عباده، لا على وجوب التكليف عليه كما هو ظاهر، فلابد من النظر في أدلتهم، وقد استدلوا بوجوه:

١ ـ إنّ التكليف مشتمل على اللطف، واللطف واجب عليه تعالى، ذكره العلامة في شرح قواعد العقائد.

أقول: إن أراد باللطف بيان الأحكام والمصالح والمفاسد فالدليل مصادرة، وإن أراد به ما يقرّب العبد إلى الطاعة ويبعّده عن المعصية ففيه منع الصغرى والكبرى، أمّا الصغرى فلأن اللطف بهذا المعنى متأخر عن أصل التكليف ومسبوق به، ولا يعقل تحققه قبله، فكيف يحكم بلزوم التكليف لأجله؟ وقد تقدم تفصيله، وهو أيضاً قائل بذلك. وأمّا الكبرى فقد أسلفنا عدم تماميتها.

٢ ـ إنّ التكليف لطف في الأحكام العقلية، واللطف واجب، ذكره اللاهيجي.

---

(١) مرّ عدم استحقاق العبد المنقاد لسيدة المالك الخالق لشيء من الثواب، لكنّه يستأهل له بمرتبة.

(٢) ٦٨/.

أقول: الكبرى ممنوعة كما قلنا آنفاً، وأمّا الصغرى فإتمامها محتاج إلى ضمّ مقدمة أُخرى قائلة بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، والى مقدمة قائلة بتأثير هذه الملاكات في الأحكام العقلية، وكلتا المقدمتين ثابتة. أمّا الأُولى فقد مرّ بحثها في القاعدة الرابعة. وأمّا الثانية فيدل عليها قوله تعالى: ﴿إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾(١) وغيره. بل عن المعتزلة: دعوى الضرورة عليها(٢)، ولكن مع ذلك الصغرى أخص من المدّعى؛ إذ لطفية جميع الأحكام ـ حتى في باب المعاملات ـ للأحكام العقلية غير واضحة، كما أشرنا إليه سابقاً أيضاً.

٣ـ ما ذكره هو أيضاً من: أنّه لولا التكليف للزم نقض الغرض، وهو قبيح.

وقد تقدم تقريبه في الوجه الثالث من الوجوه الدالة على حسن التكليف.

وجوابه: أنّ كون الغرض من خلق الإنسان هو الكمال الموقوف على التكاليف غير ثابت عقلاً.

٤ ـ ما أفاده سيّدنا الأُستاذ المحقق دام ظلّه، قال: تكليف عامة البشر واجب على الله سبحانه، وهذا الحكم قطعي قد ثبت بالبراهين الصحيحة والأدلة العقلية الواضحة، فإنّهم محتاجون إلى التكليف في طريق تكاملهم وحصولهم على السعادة الكبرى والتجارة الرابحة، فإذا لم يكلفهم الله سبحانه: فإمّا أن يكون ذلك لعدم علمه بحاجتهم إلى التكليف، وهذا جهل يتنزّه عنه الحق تعالى.

وإمّا لأنّ الله أراد حجبهم عن الوصول إلى كمالاتهم، وهذا بخل يستحيل على الجواد المطلق.

وإمّا لأنّه أراد تكليفهم فلم يمكنه ذلك، وهو عجز يمتنع على القادر المطلق، فاذن لابد من تكليف البشر(٣).

أقول: قد مرّ في مبحث حكمته في الجزء الأول: أنّ الجود واجب عليه فلا يكون الدليل خطابياً. نعم، مفاد الدليل اختصاص وجوب التكليف بمن يسلك طريق التكامل بعد الإراءة، لاعمومه لمطلق البشر، إذ لا بخل في ترك هداية من لا يقبلها، كما لايخفى.

هذا، ويرد عليه: أنّه ـ دام ظلّه العالي ـ إن أراد بالسعادة والتجارة الثواب ودخول الجنة فقد ذكرنا: أنّه لايثبت حسن التكليف فضلاً عن وجوبه عليه تعالى.

وأن أراد به تكامل نفس المكلف وارتقاءها المعنوي ففيه: أنّ إيجاب التكليف عليه تعالى

---

(١)

(٢) نقلها العلامة في شرح التجريد، والظاهر ارتضاؤه إيّاها.

(٣) ذكره في كتابه البيان في تفسير القرآن.

لأجله موقوف على كونه أصلح في نظام الكل، لا على كونه أصلح للمكلفين وحده، كما أشرنا إلى ذلك في القاعدة السادسة أيضاً وأنّى لنا إحراز ذلك؟ وعليه فلا سبيل لنا إلى الجزم بوجوب التكليف المزبور على الله سبحانه، فتأمل جيداً[١].

٥ ـ ما ذكره جماعة من أصحابنا المتكلّمين من: أنّ الله تعالى جعل في الإنسان شهوةً إلى القبائح، ونفوراً عن الحسن، فلو لم يكلفه ولم يوعده المؤاخذة على الإخلال بالواجب وفعل القبيح لكان مُغرياً بالقبيح، ولا شك في قبح الإغراء بالقبيح، فيكون التكليف واجباً، وهذا هو مراد المحقق الطوسي (رحمه الله) من عبارته في التجريد: وواجب لزجره عن القبائح.

أقول: وهذا أمتن الوجوه وأحسنها، ألا ترى أنّه إذا فرض إلغاء الحكومات الفعلية المتعارفة، أو رفع قانون المؤاخذة والسجن من بين الناس لم يبقَ للسوق نظام من ساعة.

نعم، لقائلٍ أن يقول: إنّ العلم بقبح القبائح وإن لم يكن كالتكليف رادعاً عن تركها، لكنّه يكفي لمنع نسبة الإغراء إلى الله تعالى، فإنه تعالى كما جعل في العبد شهوة الى القبائح كذلك جعل فيه العقل والعلم بالقبائح، فارتكابه لها إنّما هو بسوء اختياره، وهذا واضح، إلّا أن يقال بالعلم الإجمالي بقبائح أُخرى غير ما نعلمه تفصيلاً، والاجتناب عنها موقوف على التكليف الشرعي، كما قال تعالى: ﴿إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾[٢]، لكنّ لزوم البيان عليه في هذا الفرض إنّما هو بالنسبة إلى من يمتثل التكليف بعد وصول البيان؛ إذ لا قبح في ترك إرشاد من لا يسترشد بالإرشاد، كما لا يخفي.

والإنصاف: أنّ جميع هذه الوجوه لا يفيد الجزم بوجوب التكليف عليه تعالى، فلم يقبح منه لو لم يكلف عباده بشيء. نعم، ما حكم به العقل يحكم به بالشرع لا محالة، كما مرّ وجهه مفصّلاً[٣] أضف إلى ذلك. وأقول: إنّ التأمل في وضع التشريع يعطي عدم وجوبه على الله تعالى، وإلّا لزم إخلاله تعالى بفعل الواجب وهو باطل عقلاً واتفاقاً.

بيان الملازمة: أنّ إيصال الأحكام إلى الناس تمّ على نحو المتعارف والأنبياء الكرام

---

(١) ولذا لم يصل دين الحق إلى أكثر الناس بالحجة المعتبرة، ومعظم الناس في النبوّة من الجاهلين القاصرين، كما مرّ في المقدّمة.

(٢)

(٣) ربّما يستدلّ على وجوب إنزال الدين لعدم امكان علم الإنسان بما يوجب كما لم الروحي والعدالة الاجتماعية في الحياة الحاضرة، وربّما يستدلّ بأن الدين واجد لضمانية العمل ولمخالفته الهوى لأجل الاعتقاد بالمعاد، عند معظم المكلّفين ولأجل الاعتقاد بالله تعالى عند جمع من الصلحاء. وأن فرض الإنسان قادر أعلى فهم ما يوجب سعادته في الدارين. أقول: كلاهما محسن للتكليف الشرعي بلا تردّد.

ـصلّى الله على خاتمهم وآله وعليهم ـ بلغوا ما أُنزل إليهم حسب الأسباب العادية والسيرة المعمولة، ولذا لم يصل إلى من كانوا بعيدين عنهم في المسافة من أهل عصرهم فضلاً عمّن أتوا بعدهم بأزمنة، ولم يكن نبيّ من الأنبياء قد جال في الأرض برحبها وبلغ شريعته إلى جميع سكانها. وهذا خاتمهم ـ نبينا الأعظم ﷺ ـ قد أتى بدين جامع عامّ للإنس والجنّ إلى يوم القيامة، ومع ذلك لم يتعدَّ في إيصاله إلى الناس من الحدود المتعارفة، ولم يستفد فيه من الأسباب فوق العادة ليوصل نداءه إلى جميع الموجودين في زمانه، بل قضى نحبه الشريف، وفي الأرض من لم يسمع بشريعته ودينه، وكذا الحال في أوصيائه الكرام عليهم السلام.

وعلى الجملة: لا ريب في وجود إناس كثيرين جاهلين بالديانة جهلاً عن قصور في كل دورة وكورة، جهلاً بالمعارف والأُصول الاعتقادية، فضلاً عن الأحكام الفرعية، فلو كان بيان الأحكام واجباً على الله تعالى لوجب عليه إيصالها إلى جميع العباد الواجدين لشرائط التكليف؛ لئلّا يلزم الإخلال بالواجب، وحيث إنّ الأمر ليس كذلك كما نعلم خارجاً فنفهم أنّ التكليف ليس عليه بواجب.

وأيضاً أنّ العارف باستنباط الأحكام الفرعية في زمان الغيبة يدري أنّ ما يحصله الفقهاء المجتهدون بجهدهم ليس إلّا الأحكام الظاهرية التي ربّما وافق الواقع وربّما تخالفه، فتقع أفعالهم وأفعال مقلّديهم باطلة غير متضمنة للمصالح الواقعية، وإن كانت هي في ظاهر الشرع محكومة بالصحة، ويثابون عليها لأجل الانقياد، فلو كان التكليف عليه تعالى واجباً لأوصل الأحكام الواقعية إلى الناس ليستكملوا بالمصالح الواقعية.

وفي صحيحة هشام(١)، عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عمّن مات في الفترة وعمّن لم يدرك الحنث والمعتوه؟ فقال: «يحتجّ الله عليهم، يرفع لهم ناراً فيقول لهم: ادخلوها...» إلى آخره.

وفي صحيحة أُخرى له عنه عليه السلام: «ثلاثة يحتجّ عليهم: الأبكم، والطفل، ومن مات في الفترة، فيرتفع لهم نار فيقال لهم: ادخلوها...» إلى آخره.

وفي رواية زرارة(٢)، عن الباقر عليه السلام قال: «إذا كان يوم القيامة احتجّ الله عزّ وجلّ على خمسة: على الطفل، والذي مات بين النبيين، والذي أدرك النبي وهو لا يعقل، والأبله، والمجنون الذي لا يعقل، والأصمّ والأبكم، فكل واحد منهم يحتجّ على الله عزّ وجلّ، قال: فيبعث الله إليهم رسولاً، فيؤجّج لهم ناراً، فيقول لهم: ربكم يأمركم أن تثبوا فيها، فمن وثب فيها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن عصى سيق إلى النار».

---

(١) بحار الأنوار ٥ / ٢٩٢.

(٢) المصدر السابق ٥ / ٢٨٩.

وفي رواية أُخرى له، عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «حقيق على الله أن يُدخِل الضُلّال الجنة»، فقال زرارة: كيف ذلك جعلت فداك؟ قال: «يموت الناطق ولا ينطق الصامت، فيموت المرء بينهما فيدخله الله الجنة»[١].

أقول: فيفهم من هذه الروايات أن هؤلاء الطوائف لم يتمّ عليهم الحجة في الدنيا فيكلفون في الآخرة. وأمّا ما عن جماعة من المتكلمين (كما في توحيد الصدوق) من إنكار التكليف في الآخرة زاعمين أنّه لا يجوز أن يكون في دار الجزاء تكليف. فهو واضح السقوط، إذ التكليف المذكور في ميدان الحساب، لا في الجنة أو النار، ولا دليل على نفي مثل هذا التكليف هناك من العقل والنقل، فطرح الروايات أو تأويلها لأجل ذلك، كما صرح به بعض الأصحاب خارج عن منهاج الصواب.

تذييل:

استدل المحقق الطوسي رحمه الله في تجريده على انقطاع التكليف بعد الإجماع بأن إيصال الثواب إلى المكلف غير ممكن في صورة استمرار التكليف المستلزم للمشقة؛ لاستدعاء الثواب الخلوص عن المشقة، ولايمكن الجمع بينهما.

أقول: لاشك في انقطاع هذه التكاليف الفعلية بالموت عقلاً، وأمّا أنّه لا تكليف بعده على وجه عام، فهذا لادليل عليه من العقل والنقل، بل قد عرفت دلالة الروايات على تحققه في الآخرة لبعض الأشخاص.

وأمّا ما أفاده من تنافي التكليف للثواب ففيه: أنّ الكلفة والمشقة غير معتبرة في صدق التكليف الشرعي، كما أسلفنا بحثه سابقاً، فيمكن أن يكون أهل الجنة مكلفين ببعض الأذكار مثلاً، ويزيد بامتثاله درجاتهم، وهذا الاحتمال لا دافع له.

قال شيخنا الأقدم المفيد رحمه الله في أوائل المقالات[٢]: أقول: إنّ أهل الآخرة صنفان: فصنف منهم في الجنة، وهم فيها مأمورون بما يؤثرون، ويخفّ على طباعهم، ويميلون إليه ولا يثقل عليهم من شكر المنعم سبحانه وتعظيمه وحمده على تفضّله عليهم وإحسانه إليهم، وما أشبه ذلك من الأفعال.

وليس الأمر لهم بما وصفناه إذا كانت الحال فيه ما ذكرناه تكليفاً؛ لأنّ التكليف إنّما هو إلزام ما يثقل على الطباع، ويلحق بفعله المشاقّ، والصنف الآخر في النار، وهم من العذاب وكلفه

---

(١) البحار ٥ / ٢٩٠.

(٢) ٦٧ /.

ومشاقّه وآلامه على ما لا يحصى من أضعاف التكليف للأعمال، وليس يتعرّون من الأمر والنهي بعقولهم حسب ما شرحناه، ثم نسبه إلى جمهور المتكلّمين من أهل بغداد أيضاً، ونقل الخلاف فيه عن البصريّين منهم. ونقل الطبرسي في مجمع البيان في تفسير سورة الرعد: أنّ النجّار وجماعة قالوا بتكليف أهل الآخرة.

وانطلاقاً من جميع ما تقدم منّا يتضح أنّ التكليف ليس بواجب على الله تعالى عقلاً.

والصحيح أن يقال: إنّ الغاية من خلق الإنسان ـ مثلاً ـ هي الرحمة الرحيمية الموقوفة على التكليف شرعاً، كما فصّلناها في القاعدة الرابعة، وعليه يجب عليه تعالى تكليفهم لئلّا يلزم نقض الغرض القبيح عقلاً، وأمّا عدم وصوله للجاهل القاصر وغيره فلا محذور فيه؛ لجواز التخصيص في الأدلة النقلية.

فوجوب التكليف ليس من العقليات الصرفة كما قالوه، بل من غير المستقلة، ضرورة عدم حكم العقل بقبح ترك التكليف إذا لم يخبر الشرع عن كونه غاية وغرضاً من إيجاد الانسان ووسيلة إلى الرحمة الرحيمية.

ويدل على وجوبه أيضاً قوله تعالى: ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾[1]، فإنّ كلمة «على» ظاهرة في الوجوب، كما في قوله: ﴿لله على الناس حجّ البيت﴾[2]. وكذا يدل عليه قوله تعالى: ﴿إنّ علينا للهدى﴾[3] وهاتان الآيتان شاهدتان على بطلان مقالة من ينكر الوجوب على الله تعالى، فافهم.

وأمّا قوله تعالى: ﴿قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإمّا يأتينّكم منّي هدى...﴾[4] إلى آخره، فهو وإن كان ظاهراً في عدم لزوم بيان الهدى لمكان كلمة «إن» الشرطية، لكنّه لامجال للاعتماد على الظهور المذكور بعد ما عرفت، فيمكن حمله على إرادة إبهام الأمر للمخاطب، لاعلى عدم لزوم التكليف واقعاً.

---

(١) النحل / .

(٢) الحجّ / .

(٣)

(٤)

القاعدة التاسعة:

حول الآلام

من المشاهد تحقق الآلام خارجاً وعدم استنادها ـ بمجموعها ـ إلى اختيار المتألم، بل جملة منها واصلة من الله تعالى قهراً وفقا لقانون العلّية، وحيث إنّ إيلامه تعالى ينافي ـ بظاهره ـ حكمته وعدله الثابتين بما سبق حاولوا أن يبحثوا عن أسبابه وموجباته ليتضح به عدم المنافاة، وتتنزّه أفعال الحق تعالى عن اللغوب والعبث والجور.

فهذه القاعدة ذات أصالة في مباحث العدل على حذو بقية قواعد هذا المقصد، لا أنّها تابعة للقاعدة السابعة ومرتبطة بمسألة اللطف، كما ذكر العلامة الحلي ﷺ وتبعه القوشجي وغيره في شرح التجريد، ومهما يكن فالبحث يقع فيها من جهات:

الجهة الأُولى: ما يوجب اتصاف الإيلام بالحسن

أنّ الذي يخرج الإيلام عن الظلم ويوجب اتصافه بالحسن أحد أُمور على سبيل منع الخلوّ:

١ ـ كون المتألّم مستحقاً له بأن ارتكب جريمة وقبيحاً، وكان الإيلام انتقاماً منه وعقاباً له، وهذا ممّا لاشك في عدم قبحه عند العقلاء.

وما قيل من منع كون إيلامه تعالى عقاباً للعاصي بحجة أنّ المعاقب لا يجب عليه الرضا بالعقاب، والمتألّم يجب عليه الرضا بألمه الواصل من الله تعالى فلا بد أن يكون العقاب في ظرف لا تكليف فيه وهو الآخرة.

ضعيف؛ لحكم العقل بحرمة الإنكار على فعله تعالى في جميع الأوقات ولو في جهنم، فلا مانع من كون الإيلام عقاباً للمكلف، والقرآن الكريم ناصّ بذلك في جملة آياته الشريفة كما يأتي.

٢ ـ ترتب نفع كثير على الإيلام المذكور، أو دفع ضرر كذلك، فإن الإيلام حينئذٍ يصبح حسنا عند العقلاء، كما يشاهد في معالجة المرضى وتأديب الأطفال، بل والكبار المنحرفين، واختيار الأسفار لتحصيل العلم أو الربح أو غيره، بل المتخلّف عن هذه السيرة يعدّ عندهم سفيهاً.

٣ ـ الدفاع، فإنّ قتل من قصد قتل شخص بلا جهة مبرّرة حسن لا قبح فيه، فضلاً عن جرحه وإيلامه، بل هو واجب بمناط وجوب دفع الضرر فطرة.

٤ ـ جريان سنّة الله تعالى وسريان عادته، فإن سنّته لا تقبل التبديل والتحويل، فإذا وقع صبيّ في النار أو ألقاه ظالم فالله تعالى وإن كان قادراً على حفظه، لكنّه يخلّي بينه وبين النار لتحرقه ويحرق قلب كل من يحب الصبي المظلوم! فإنّه تعالى أجرى عادته على تأثير الأسباب في المسبّبات مهما كان شكل الواقعة وشأن النتيجة.

ثم إنّ الأقسام الثلاثة المتقدمة مشتركة في حق الخالق والمخلوق، فإنّه كما يحسن لله تعالى أن يؤلم عبداً انتقاماً منه على جريرته، أو لأجل إيصال نفع أعظم من ألمه إليه أو دفع ضرر كذلك كأن يمرضه ليقعد في بيته، ولا يقتل في السوق فيما إذا علم الله أنّه لو دخل السوق لقتل، أو لأجل الدفاع عن عبد مظلوم، كذلك يحسن لزيد ـ مثلاً ـ أن يؤلم بكراً انتقاماً أو دفاعاً عن نفسه، أو لإيصال نفع كثير إليه، أو دفع ضرر عنه.

ولكنّ القسم الأخير مختصّ بالله تعالى، ولا يجري في حقنا؛ إذ لا شك في تقبيح من لا يخرج الصبي عن النار مع قدرته عليه، ضرورة وجوب حفظ النفس المحترمة عن الهلاك.

لا يقال: العقل كما يرى حسن حفظ الصبي ـ مثلاً ـ للمخلوق كذلك لله سبحانه، ولا معنى للتبعيض.

فإنّه يقال: نعم، لكن هناك مصلحة أهمّ من حياة الطفل المذكور مثلاً. فهو حكيم مطلق يراعي أهم المصلحتين في صورة التزاحم.

فالعقل وإن لم يحط بتلك المصلحة تفصيلاً لكنّه يذعن لها إجمالاً بعد ما اعترف بحكمة الله البالغة وعدالته الكاملة، على أنّه يمكن أن نكشف بعض السرّ من جريان عادته بتأثير الأسباب في المسبّبات، وهو: أنّ أهّم الأُمور عند الله تعالى رواج الديانة والشريعة بين الناس؛ ليبلغوا أقصى سعاداتهم وكمالاتهم، وقد تقدم أنّ الإنسان الذي جعل لأجله ما في الأرض وبناء السماء خُلِقَ للرحمة الموقوفة على العبادة. هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى أنّه لا ريب في أنّ العبادة ورواج الديانة لا يتحققان إلّا بإرسال الرسل، ولا يمكن معرفة الرسل إلّا بالمعجزات، كما سيأتي بحثه ـ إن شاء الله ـ فيما بعد، وليست المعجزة إلّا خرق العادات وبطلان تأثير الأسباب في المسبّبات العادية، أو تأثير أسباب خفية أقوى غير مألوفة للناس في المسبّبات، فلو أبطل الله تعالى تأثير النار لحفظ صبيٍّ، وتأثير الجوع والعطش لبقاء كبير، وتأثير الهدم والخرق والغرق لصحة زيد وراحة بكر ـ مثلاً ـ في كل زمان ومكان، لأصبحت الأفعال الخارقة أُموراً عادية لا تتوجه إليها الأنظار أبداً، بل يصير كل

شيء متعارفاً عادياً.

فحينما ادّعى نبيّ أنّه رسول من قبل الله تعالى وطولب بالدليل يفحم لا محالة؛ إذ لا طريق له إلى إثبات مدّعاه بعد ما تعارف وشاع بطلان قانون السببية والعلّية، فإنّ ما يأتي به من المعجزة يكون عند الناس أمراً غير مهم، ولا مختصاً بشأن النبي، فافهم المقام.

فالتحفّظ على الديانات وعلى إثبات صدق الرسل وعلى نظام الشرائع الذي هو أهم الأُمور وأقوى المصالح، اقتضى جريان عادته تعالى بتأثير الأسباب في المسببات، ولو آل الأمر إلى قتل نبي وحرق ولي وهدم كعبة وخرق مصحف!!

لكن المعلوم أن ما ذكرنا فربّما لحكومته قانون العلية لا علة تامة له، وهي مجهولة عندنا.

الجهة الثانية: في إيلام المخلوق والخالق

أنّ الإيلام من المخلوق إن كان بأحد الوجوه الثلاثة الأُولى فهو حسن، وإلّا فهو جور قبيح. وأمّا الإيلام من الله تعالى فلا يكون إلّا بأحد الوجوه الأربعة المذكورة، ضرورة عدم تعقّل الظلم من الحكيم العدل الرحيم.

فما عن الثنوية من تقبيح الآلام على الإطلاق حتى أسندوها إلى (أهرمن) وحسبان أنّه خالقها، وما عن الدهرية من إسنادها إلى الطبيعة وإنكار الخالق الشاعر المختار، بتخيّل أنّ الشرّ لا يصدر عن الحكيم، وما عن التناسخية والبكرية من حصر علة الإيلام بالوجه الأول ـ أعني الاستحقاق ـ بدعوى أنّ النفوس البشرية إذا كانت في أبدانٍ قبل هذه الأبدان وفعلت ذنوباً استحقت الألم عليها، وما عن الأشاعرة من البناء على حسن جميع الآلام الصادرة عنه تعالى، وإن لم تكن بأحد الوجوه المذكورة بتخيّل أن لا حكم للعقل في التحسين والتقبيح أبداً.

ضعيف جداً، فإن إيلامه إذا كان حسناً كما بيّناه فلا يبقى للقولين الأولين مجال، مضافاً إلى ما سبق في الجزء الأول من تزييفهما في نفسهما أيضاً.

وبطلان التناسخ يبطل القول الثالث، وأمّا القول الرابع فخرافة ظاهرة، وقد تقدم في مباحث قدرته تعالى في الجزء الأول ما يرتبط بالمقام، فلاحظ.

الجهة الثالثة: التفصيل في الإيلام المنسوب إلى الله تعالى

قال العلامة الحلي ﷺ في نهج الحق[1]: ذهبت الإمامية إلى أنّ الألم الذي يفعله الله تعالى

(١) لاحظ إحقاق الحقّ ٢ / ١٨٤.

بالعبد: إمّا أن يكون على وجه الانتقام والعقوبة ... ولا عوض فيه، وإمّا أن يكـون عـلى وجـه الابتداء، وإنّما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين: أحدهما: أن يشتمل على مصلحة إمّا للمتألّم، أو لغيره، وهو نوع من اللطف؛ لأنّه لولا ذلك لكان عبثاً، والله تعالى منزّه عنه. الثاني: أن يكون في مقابلته عوض للمتألّم يزيد على الألم، بحيث لو عرض على المتألّم الألم والعوض اختار الألم، وإلّا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبده... إلى آخره.

أقول: الظاهر أنّ نسبة هذا الفرع إلى الإمامية باعتبار اتفاقهم على أصل الكبرى، وهي تنزّه أفعال الحق الحكيم من العبث والظلم، وطبّقها هو‌ رحمه الله على المقام باجتهادٍ منه، وإلّا فاتفاقهم على خصوص الفرع المذكور بعيد جداً.

والصحيح في المقام: التفصيل، وهو: أنّ المصلحة إن كانت راجعة إلى المتألّم نـفسه فـلا يستحقّ عوضاً على الله تعالى عقلاً، فالمصلحة المذكورة كما توجب زوال اللـغوية والعـبثية كذلك توجب بطلان الظلم أيضاً، بل تصيِّر الإيلام تفضّلاً وإحساناً، كما إذا علم أنّه لو أمرض زيداً لترحم عليه فلان ولأعطاه مالاً يكفي مؤونة عمره مثلاً، أو لحبس في بيته وسلم من القتل اللازم عليه على تقدير دخول السوق، ومن الضروري أنّ المرض المذكور محض تفضّل من الله تعالى عليه، ولا معنى لاستحقاقه العوض الآخر أيضاً، وهذا واضح.

وإن كانت المصلحة المذكورة راجعة إلى غير المتألّم فقط فلاشك في استحقاقه للعوض المذكور.

فاعتبار اجتماع الشرطين معاً في حق المتألّم كما هو ظاهر كلامه‌ رحمه الله غير متين، بل اللازم في إيلامه هو المصلحة دائماً، فإن عادت إلى المتألّم فلا حاجة إلى شيء آخر، وإن رجعت إلى غيره فلا بد له من عوض، فلا تجتمع المصلحة والعوض للمتألّم أبداً، وهذا هو الحق في المقام، ومنه ينقدح فساد النزاع الواقع بين بعض أشياخ المعتزلة بكلا وجهيه، فلاحظ (١).

وأمّا الذي أفاده من كون المصلحة المزبوره لطفاً فهو الذي اختاره المحقق الطوسي ـ نوّر الله مرقده ـ في تجريده، وغيره في غيره، فقالوا: لابد أن تكون المصلحة لطفاً، لكنّني لم أفـهم وجهه؛ إذ مجرد المصلحة المذكورة يكفي لحسن الإيلام، وإن لم يكن مقرّباً إلى الطاعة ومبعداً عن المعصية، وليس إفضاله منحصر بالجهات الأُخروية دائماً، فالصحيح هـو اعـتبار مـطلق المصلحة المتوقفة على الإيلام المذكور في صيرورته حسناً وتفضّلاً، وأمّا إذا لم يكن للمصلحة المذكورة توقف فيقبح الإيلام، وإن أعطاه الله تلك المصلحة فإنّه وإن لم يكن ظلماً لكنّه عبث،

(١) راجع شرح التجريد للعلّامة الحلّي / ٢٠٥.

والعبث قبيح فلا يصدر عن الحكيم.

الجهة الرابعة: في اشتمال حسن الإيلام على عوض

هل يكفي في حسن الإيلام اشتماله على اللطف فقط من دون عوض، أو لا، بل لابد معه من العوض، كنفع أو دفع ضرر؟

فيه وجهان، بل قولان، إلى الثاني منهما ذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ﵀.

دليل القول الأول: أن الإيلام إذا كان مقرّباً إلى الطاعة ومبعّداً عن المعصية لا يكون لغواً ولا ظلماً. أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ المكلف إذا امتثل التكليف لأجل اللطف المذكور يؤمن من النار ويثاب من قبل الله تعالى، فلا يكون الألم جوراً.

ودليل الثاني: أنّ الثواب أو دفع العقاب إنّما يترتب على الطاعة المفعولة بفعل اختياري، ولا ربط له بالألم حتى يعدّ له عوضاً.

وعلى الجملة اللطف مقرّب، لا أنّه محصّل للطاعة بحيث لو لم يأتِ بها المكلف يصبح الإيلام جوراً.

أقول: ويمكن التفصيل بين صورة ترتّب الطاعة على اللطف المذكور وبين صورة عدمه، فنقول بالقول الأول في الصورة الأُولى، وبالقول الثاني في الصورة الثانية، فتأمل.

الجهة الخامسة: في اختيار الإيلام مع العوض

إذا فرض المصلحة أو خصوص اللطف ـ على حدٍّ قولهم ـ في الألم وغير الألم فهل يحسن منه تعالى اختيار الإيلام مع العوض، أو لا، بل يتعين عليه اختيار اللذّة وغير الألم؟ فإنّ الألم إنّما يصير حسناً إذا لم يكن طريق إلى حصول المنفعة المترتبة عليه للمكلف، ومع فرض حصولها بطريق آخر كان الألم ضرراً وعبثاً، كما اختاره المحقق الطوسي ﵀ وغيره.

وذهب بعضهم إلى الأول، والتخيير بين الإيلام مع العوض وبين اللذّة بلا عوض، وهذا هو الصحيح، فإنّ فرض المصلحة أو خصوص اللطف يرفع العبثية، وفرض العوض الكثير يمنع صدق الظلم بلا شك، فلا ضرر على المكلف.

الجهة السادسة: في الإيلام واشتراط رضا المتألّم

أنّ الإيلام إذا كان بسبب الاستحقاق أو الدفاع أو جريان العادة فلا شك في عدم اشتراط رضا المتألّم به، وأمّا إذا كان لأجل دفع الضرر أو جلب النفع فهو مشروط برضا الشخص، فلا

يصح أنّ يؤلّم أحداً لينفعه أو يدفع عنه ضرراً.

فإن قلت: فما تقول في إيلامه تعالى لذلك، فإنه غير مسبوق بإذن المتألّمين.

قلت: قد أُجيب عنه: بأنّ اعتبار الرضا إنّما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألّمين، وأمّا النفع البالغ إلى حدٍّ لايجوز فيه اختلاف الاختيار فإنه يحسن الإيلام، وإن لم يحصل الرضا فعلاً والعوض المستحق عليه من الله تعالى كذلك.

هذا تمام الكلام في مبحث الآلام حسب ما يقتضيه الحسن والقبح العقليان المعوَّل عليهما عند العقلاء في النظام الاجتماعي، الممضيان للشارع المقدّس، ونختم البحث بذكر بعض الآيات والروايات تتميماً للفائدة وتيمّناً للرسالة.

أمّا الكتاب فإليك بعض آياته الكريمة:

١ ـ ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾(١).

٢ ـ ﴿ظهر الفساد في البرّ والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلّهم يرجعون﴾(٢).

الآيتان تدلّان على أنّ الألم يصدر عنه لأجل الاستحقاق والانتقام، وقوله تعالى: ﴿لعلّهم يرجعون﴾(٣) علّة استعجال العذاب في الدنيا.

٣ ـ ﴿واتّقوا فتنةً لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصة﴾(٤).

ولعلّ وصول الفتنة المذكورة إلى غير الظالمين من باب جريان العادة(٥).

٤ ـ ﴿ونبلوكم بالخير والشرّ فتنة وإلينا ترجعون﴾(٦).

يمكن أن يكون الامتحان سبباً مستقلاً لحسن الإيلام وإن لم يذكره المتكلمون.

٥ ـ ﴿فانتقمنا من الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾(٧).

---

(١) الشورى ٤٢/٣٠.

(٢) الروم ٣٠/٤١.

(٣) الروم ٣٠/٤١.

(٤) الأنفال ٨/٢٨.

(٥) أي تحكيما لقانون العلّية، الذي لا يستثنى منه شيء كما إذا ألقى أحد قاذورات بيته وكثافات متجرّه في معبر الناس فتسطح يحراشيها أبدان الغايرين، فلا شك أنّهم يبتلون بالأمراض المناسبته لتلك الجرائيم من دون تقصير منهم وقصد؛ لأجل القانون النافذ المشار إليه.

(٦) الأنبياء ٢١/٣٥.

(٧) الروم ٣٠/٤٦.

يحتمل نظارته إلى السبب الثالث، وإليه ينظر قوله تعالى: ﴿ولو لا دفعُ الله الناس بعضهم ببعضٍ...﴾[١] إلى آخره.

وأمّا السنّة فإليك أيضاً نبذةً منها:

١ ـ رواية سماعة، عن الصادق عليه السلام قال[٢]: «إنّ العبد إذا كثرت ذنوبه ولم يجد ما يكفّرها به ابتلاه الله عزوجل بالحزن في الدنيا ليكفّرها به، فإن فعل ذلك به وإلّا أسقم بدنه ليكفرها به، وإلّا شدّد عليه عند موته ليكفرها به، فإن فعل ذلك به وإلّا عذّبه في قبره ليلقى الله عزوجل يوم يلقاه وليس شيء يشهد عليه بشيء من ذنوبه».

تدلّ على سببية الانتقام للإيلام.

٢ ـ رواية سفيان بن السمط، عنه عليه السلام قال[٣]: «إنّ الله إذا أراد بعبدٍ خيراً فأذنب، اتّبعه بنقمة ويذكّره الاستغفار».

تدلّ على سببية النفع ودفع الضرر للنقمة.

٣ ـ رواية ابن زياد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله[٤]: «لولا ثلاث في ابن آدم ما طأطأ رأسه شيء: المرض، والفقر، والموت، وكلّهم فيه، وأنّه معهم لو ثاب».

والظاهر أنّها مثل سابقتها في المفاد، مع زيادة دلالتها على إعطاء الثواب للمتألّم.

٤ ـ ما عن أبي جعفر الجواد، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: المرض لا أجر فيه، ولكنّه لايدع على العبد ذنباً إلّا حطّه، وإنّما الأجر في القول باللسان والعمل بالجوارح...» إلى آخره[٥].

يدلّ على الإيلام الحاصل من المرض لأجل دفع الضرر دون جلب النفع. ويمكن رفع التنافي بينها وبين سابقتها بحمل الأجر على الاستحقاق الشرعي والثواب على التفضل، وسيأتي وجه آخر للجمع بينهما.

٥ ـ ما عن أميرالمؤمنين عليه السلام أيضاً[٦] في المرض يصيب الصبي؟ قال: «كفارة لوالديه».

٦ ـ ما عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «عجبت من المؤمن وجزعه من السقم، ولو يعلم ما له من الثواب

---

(١) الحجّ ٢٢/٤١.

(٢) البحار ٥ / ٣١٥.

(٣) المصدر السابق / ٢١٧.

(٤) المصدر السابق / ٣١٦.

(٥) المصدر السابق / ٣١٧.

(٦) المصدر السابق / ٣١٧.

لأحبّ أن لا يزال سقيماً حتى يلقى ربّه عزّوجلّ[١].

٧ ـ رواية عبدالله بن سنان، عن أخيه محمد، عن جعفر بن محمد الصادق، عن آبائه عليهم السلام، عن عليّ عليه السلام[٢]: «أنّه عاد سلمان الفارسي .... فقال له: يا سلمان، ما من أحد من شيعتنا يصيبه وجع إلّا بذنب قد سبق منه، وذلك الوجع تطهير له، قال سلمان: فليس لنا من ذلك أجر خلا التطهير؟ قال علي عليه السلام: يا سلمان، لكم الأجر بالصبر عليه، والتضرّع إلى الله، والدعاء بهما، تكتب لكم الحسنات، وترفع لكم الدرجات، فأمّا الوجع خاصة فهو تطهير وكفّارة».

أقول: وهي تجمع بين الرواية الثالثة والخامسة وبين الرابعة، وترفع التنافي من بينهما، كما لا يخفى، فافهم جيداً.

(١) وسائل الشيعة الباب الأول من أبواب الاحتضار.

(٢) الوسائل المطبوعة حديثاً بطهران ٢ / ٦٢٥.

القاعدة العاشرة:

في الأعواض

العوض عندهم: نفع مستحقّ خالٍ عن التعظيم، وقالوا: إنّ قيد الاستحقاق يُخرج المتفضّل به، وقيد الخلوّ عن التعظيم يُخرج الثواب، فإنّه نفع مستحق مقترن بالتعظيم.

واستيفاء البحث عن أسبابه وأحكامه يقع ضمن فصول:

الفصل الأول: فيما يوجب استحقاق العوض للعبد

أنّ ما يوجب استحقاق العوض للعبد على الله الحكيم العادل أُمور:

١ ـ إنزال الآلام على الإنسان، بل على مطلق الحساس على ما تقدم بحثه مفصّلاً.

٢ ـ تفويت المنافع إذا كان لمصلحة غير راجعة إلى صاحبها؛ لعدم الفرق في لزوم العوض بين تفويت المنافع وإنزال الآلام، ولي في هذا الأمر بحث.

٣ ـ إنزال الغموم إذا كان من قبله تعالى، لا بسوء اختيار العبد، كما هو المفروض في سابقه أيضاً. لكنّ الغمّ ألم، فيدخل هذا الأمر في الأمر الأول، لا أنّه بحياله كما زعم.

٤ ـ إذن الله تعالى بإيلام حسّاس، سواء كان إذنه وجوبياً ـ كما في الهدي ـ أم ندبياً ـ كالضحايا ـ أم ترخيصاً كما في ذبح الحيوانات التي يؤكل لحمها وتذكية غيرها، فإنّ الإيلام وإن كان فعلاً مباشراً للإنسان ـ مثلاً ـ غير أنّ عوضه للذبيح المذكور على الله تعالى لمكان إذنه به. فتأمّل.

٥ ـ تمكين غير العاقل، مثل سباع الوحش وسباع الطير وغيرهما من الحيوانات المؤذية، وللعلماء هنا أقوال أربعة:

أحدها: استحقاق العوض للمتألّم على الله تعالى مطلقاً، فإنّه تعالى مكّن الحيوان وجعل فيه ميلاً شديداً إلى الايلام، ولم يجعل له عقلاً يميّز به حسن الألم من قبيحه، ولم يزجره بشيء من أسباب الزجر، مع إمكان ذلك كلّه، فلولا تكفّله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك.

ثانيها: أنّ العوض على فاعل الألم، لقوله ﷺ: «إنّ الله ينتصف للجماء من القرناء».

ثالثها: أنّه لا عوض على أحد أصلاً، لقوله ﷺ: «جرح الجماء جبار».

رابعها: أنّ العوض عليه تعالى إذا كان الحيوان مضطرّاً إلى الإيلام، وعلى الحيوان إن لم يكن مضطرّاً إليه، فإنّ مجرد التمكين لا يقتضي انتقال العوض إلى الممكن، وإلّا وجب عوض القتل على صانع السيف، بخلاف الإلجاء فإنّ الفعل يستند في الحقيقة إلى الملجئ.

أقول: الصحيح عندي: أنّ العوض على الله تعالى إذا فرضنا الحيوانات فاقدة للعقل والشعور بعين ما استدل للقول الأول، وعلى نفس الحيوان المؤلم إذا فرضناها شاعرة مدركة قبح الإيلام في غير صورة الاضطرار، فإنّ حال الحيوان حينئذٍ حال الإنسان العاقل العامد في إيلامه، حيث إنّ العوض عليه لا على الله تعالى. وقد أشرنا سابقاً أنّ في القرآن والسنّة والعلم الحديث مؤيّدات كثيرة لشعورها وإدراكها، غير أنّ مقداره وحدوده غير ثابتة، فالأقوال المذكورة غير تامة، وما لفّقوه في بيانها فاسد، فإنّ الروايتين المذكورتين بعد تمامية دلالتهما تسقطان من ناحية ضعف السند. وتمكين غير الشاعر كالإلجاء دائماً، وصانع السيف مكّن العاقل الشاعر فلا يرجع عوض القتل إليه.

فإن قلت: معنى تعلق العوض بالحيوان المؤلم في فرض كونه عالماً هو انتقال ثوابه إلى المتألّم أو انتقال سيّئات المتألّم إليه، وهذا غير متأتٍّ في المقام؛ إذ لا دليل على دخول الحيوانات في النار، ولا على استحقاقها للثواب.

قلت: إذا سلّمنا عدم تكليفهم وانحصار العذاب بالنار لقلنا بأمر ثالث، وهو الانتقام، فينتقم المتألّم منه في ميدان الحساب ليتشفى قلبه، فتأمل. فإنّ ذلك بعيد، فلعلّ الله يعطى العوض بفضله.

ويلحق بالحيوان غير الشاعر: المجنون والصبيّ ونحوهما من غير المكلفين، فإنّ عوض الألم إذا لم يكن بسوء اختيار المتألّم إنّما هو على الله ربِّ العالمين.

الفصل الثاني: في كيفية إيصال العوض إلى المستحق

وفيه مقامان:

المقام الأول: فيما إذا كان العوض على غير الله تعالى، وحينئذٍ يجب على الله تعالى الانتصاف من الظالم للمظلوم عقلاً ونقلاً، وفاقاً للمحقق الطوسي ﵀.

أمّا عقلاً فلأنّ الله تعالى مع كونه مدبّراً للنظام مكّن الظالم من الظلم على المظلوم، فلو لم ينتصف له لضاع حقّه، وهذا لا يلائم عدل الله سبحانه. فما ذهب إليه جمع من عدم وجوبه عقلاً ضعيف، واستدلالهم عليه عليل.

وأمّا نقلاً فلأنّ الله وعد بالاستيعاض من الظالم للمظلوم، والوفاء بالوعد واجب عليه، وأنّه

لا يخلف الميعاد، ويدلّ عليه أيضاً ـ في الجملة ـ قوله تعالى: ﴿فانتقمنا من الذين أجرموا وكان حقّاً علينا نصر المؤمنين﴾[1]، وكلمة «على» تفيد الوجوب.

قال العلامة في شرح التجريد: ولوصف المسلمين له تعالى بأنّه الطالب أي يطلب حق الغير من الغير.

قلت: إثبات أصل الانتصاف فضلاً عن وجوبه عليه تعالى بهذا الكلام مشكل، كما لا يخفى.

فــــرع:

هل يجوز لله تعالى تمكين الظالم من الظلم إذا لم يكن له عوض في الحال يوازي ظلمه، أو لا يجوز؟

اختلفت العدلية في الجواب، فقيل: يجوز، ولو خرج الظالم من الدنيا ولا عوض له يعادل ظلمه يتفضّل الله عليه بالعوض المستحق عليه، ويدفعه إلى المظلوم.

وقيل: يجب تبقية الظالم حتى يحصل له العوض المستحق عليه للمظلوم، فوجود العوض في حال الظلم وإن لم يكن شرطاً لصحة التمكين إلّا أنّه في تمام عمره معتبر فيها؛ وذلك لأنّ الانتصاف واجب عليه تعالى، والتفضّل ليس بواجب، وتعليق الواجب بغير الواجب باطل.

وقال سيدنا المرتضى ـ أعلى الله مقامه ـ على ما نقله العلّامة ﵀ في شرح التجريد: إنّ التبقية أيضاً تفضّل، فلا يجوز تعليق الانتصاف بها، فيجب العوض في الحال، وهذا هو مختار المحقق الطوسي ـ قدس الله نفسه ـ أيضاً في تجريده.

أقول: والصحيح هو: جواز التمكين، فإن حصل للظالم عوض فيما بعد فهو، وإلّا يجب على الله تعالى أن يعوّض المظلوم؛ لأنّه الذي أقدر الظالم وضعّف المظلوم وخلّى بينهما. ولا ملزم لدفع العوض إلى الظالم أولاً ثم إيصاله إلى المظلوم ثانياً، مع أنّ الظالم ربّما لا يستأهل التفضّل في الآخرة، كما إذا كان قاتل نبي أو ولي.

ويحتمل سقوط العوض بتاتاً، فإنّ في تمكين الله المكلف الظالم مصلحة مهمة، والظلم مستند إلى فاعله، وعجزه عن العوض يوجب سقوطه، لا انتقاله إلى الله تعالى. لكنّ الحقّ ما قلنا، والأقوال الثلاثة المذكورة كلّها غير متينة، كما يظهر وجهه ممّا قلنا.

هذا، ولكنّ الكلام في صغرى هذه المسألة، فإنّ المؤلم إذا كان من المكلفين فهو متمكّن للاستيعاض منه دائماً ولو بانتقال سيئات المتألّم أو غمومه إليه، وإن كان من غيرهم فالعوض

---

(١) الروم ٣٠/٤٧.

على الله تعالى من أول الأمر بلا ريب، إلاّ أن يفرض المؤلم شاعراً غير مكلف كما أشرنا إليه فيما سبق، فإيلامه مستند إلى نفسه، ولا عوض له ينتقل الى المتألّم، وأحسن ما يصلح مورداً للمسألة هو قتلة المعصومين من الأنبياء والأئمة عليهم السلام فإنّه لا ذنب لهم حتي ينتقل إليهم، ولا ثواب للقتلة المذكورين ينتقل إلى المعصوم، ولو كان لما ساوى إيلامهم البتّة، وخلودهم في جهنم إنّما هو لأجل كفرهم ومخالفة أمرالله، فالتشفّي الحاصل منه لايكون عوضاً، فافهم جيداً.

المقام الثاني: فيما إذا كان العوض عليه تعالى فيصحّ منه أن يوصله إلى المستحق في الدنيا أو في الآخرة، قبل دخول الجنة أو بعده؛ لعدم خصوصية للزمان والمكان في ذلك.

لا يقال: إذا وصل العوض إلى المستحق في الجنة يحصل له الألم بانقطاعه، والألم غير متحقّق في الجنة.

فإنّه يقال: حصول الألم بانقطاع العوض ممنوع، فإنّه متنعّم بما تشتهي نفسه وتلذّ عينه ألا ترى أنّ المتموّل الغنيّ لا يتألّم بانقطاع ما أهداه إليه صديقه أبداً، وهذا فليكن مفروغاً عنه، ومنه ينبثق أنّ الالتزام بتفريق العوض على الأوقات بحيث لا يتعين له انقطاعه ليتألّم به، أو باستمرار مثله دائماً تفضّلاً من الله عليه لئلّا يتألّم، كما التزم بهما المحقق الطوسي رحمه الله وغيره بلا ملزم، ومثلهما احتمال إن شاء الله إيّاه من الانقطاع، كما ذكره العلّامة الحلّي رحمه الله.

فإن قلت: المستحق إذا كان من أهل النار إيصال عوضه إليه مستلزم لفرحه، ولا فرح في جهنم.

قلت أولاً: نمنع ذلك، بل يعوّضه الله قبل دخول النار، بل يظهر في بعض الروايات أنّ وصول أعواض الكافر إنّما هو قبل موته.

وثانياً: نمنع لزوم فرحه، فإنّه في غمّ شديد وعذاب أليم لا يعقل معهما الفرح، ولا سيّما إذا لم يُعلِمه الله بذلك.

وثالثاً: نمنع بطلان هذا المقدار من الفرح في جهنم.

ولعلّ أحداً يقول: إن إيصال العوض في النار لا معنى له إلّا تخفيف عذاب المستحق في الجملة، وهو باطل، لقوله تعالى: ﴿ولا يخفَّف عنهم العذاب﴾(١)، وقوله: ﴿لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون﴾(٢).

لكنّ قوله غير محصّل وإن بنينا عليه سابقاً، فإنّ المقام من تشديد العذاب، لا من تخفيفه، فإنّا نقول: بأنّه يعذّب في أول دخوله النار عذاباً غير شديد، ثم إذا تمّ عوضه يشدّد عليه العذاب.

---

(١) البقرة ٢ / ١٦٢.

(٢) الزخرف ٤٣/٧٥.

ولا نقول: إنّه يدخل جهنم ثم بعد حين من العذاب يخفّف عنه عوضاً له، وكم فرق بين الصورتين. والآيتان المباركتان لا تدلّان على نفي الصورة الأُولى التي هي محلّ البحث، فافهم.

الفصل الثالث: في أحكام العوض

وهي أُمور:

١ـ لا يجب دوام العوض، لا في الدنيا ولا في العقبى؛ لعدم دلالة العقل على ذلك قطعاً، بل السيرة العقلائية قائمة على خلافه، فما عن بعض المعتزلة من وجوب دوامه في الجنة مستدلاً بأمر ضعيف، باطل.

٢ـ لا يجب تعيّن العوض في شيء خاص، بل يصحّ بكلّ ما تحصل شهوة المستحق، وهو ظاهر. نعم، اعتبر التعيّن في الثواب، وسيأتي بحثه في باب المعاد في الجزء الرابع إن شاء الله.

٣ـ لا يجب إشعار صاحبه بإيصاله إليه، فإنّه منافع، أو دفع مضارّ يستريح به المستحق، ولا دخل للعلم فيه أصلاً، وأمّا الثواب فقيل بوجوب الإشعار عليه تعالى، وسيأتي بحثه في محلّه.

٤ـ يجب أن يكون العوض المستحق على الله تعالى زائداً على الألم زيادة تنتهي إلى حدّ الرضا من كلّ عاقل بذلك العوض مقابل ذلك الألم لو فعل به؛ لأنّه لو لا ذلك لزم الظلم، وأمّا مع مثل العوض المذكور فكأن الألم لم يثبت، وأمّا العوض المستحق على الغير فالواجب مساواته لما فعله الغير من الألم، أو فوت المنفعة، لأنّ الزائد على ما يستحق عليه ظلم على المؤلم المذكور. هكذا قالوا.

قلت: العوض إذا كان في مقابل الإيلام المسبّب من دفع الضرر وجلب النفع فلابد من زيادته على الألم بمقدار لو عرض العوض والألم على المتألم المذكور لرضي بالألم المزبور، وإلّا قبح الإيلام، وأمّا إذا كان من جهة جريان العادة ونحوها فاعتبار الزيادة غير ظاهر؛ إذ المصلحة المذكورة تمنع العبثية، والعوض المساوي يمنع الظلم، فتدبر.

٥ـ يصحّ إسقاطه، خلافاً للمحقق الطوسي؛ لأنّه حق المستحق، فله أن ينصرف عنه، ويصحّ نقله إلى غيره من المكلفين. وربّما فصل بين العوض على الله تعالى وبين العوض على غيره، فقيل بجواز الإسقاط في الثاني إذا استحلّ الظالم من المظلوم، وبعدمه في الأول؛ لعدم انتفاع الواجب تعالى به فيكون عبثاً.

قلت: اشتراط الاستحلال ضعيف، بل يصحّ الإسقاط ولو ابتداءً، وعدم انتفاع الله سبحانه به لا يضرّ إذا كان للمسقط غرض عال فيه.

الفصل الرابع: في مقدار العوض

إنّ الله سبحانه بسابق فضله وقديم منه وإحسانه جعل العوض على نفسه زائداً على المقدار اللازم عقلاً بكثير. قال الله تعالى: ﴿وبشّر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنّا إليه راجعون * أولئك عليهم صلوات من ربّهم ورحمة وأولئك هم المهتدون﴾[١].

ففي صحيحة معروف بن خرّبوذ أو حسنته، عن أبي جعفر عليه السلام قال[٢]: «ما من عبد يصاب بمصيبة فيسترجع عند ذكر المصيبة ويصبر حين تفجؤه إلّا غفر الله له ما تقدم من ذنبه، وكلّما ذكر مصيبة فاسترجع عند ذكره المصيبة غفرالله له كل ذنب اكتسبه فيما بينهما».

أقول: الروايات في المقام كثيرة جداً، وقد نقل جملة كثيرة منها المحدّث الحرّ العاملي رحمه الله في وسائله في أبواب الاحتضار وأبواب الدفن، ونحن ننقل هنا بعضها:

١ ـ صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يقول الله عزّوجلّ للملك الموكّل بالمؤمن إذا مرض: اكتب ما كنت تكتب له في صحّته، فإنّي أنا الذي صيّرته في حبالي.

والروايات الناطقة بمثله كثيرة، وفي بعضها: «وتساقطت ذنوبه كما تساقط ورق الشجر».

٢ ـ صحيحة عبدالله بن المغيرة، عن أبي الصباح قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «سهر ليلة من مرض أفضل من عبادة سنة».

ومثلها غيرها، وفي بعض الروايات: «وحمّى ثلاث ليالٍ تعدل عبادة سبعين سنة...» إلى آخره.

٣ ـ رواية حماد وأنس، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام في وصية النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام قال: «يا علي، أنين المؤمن تسبيح، وصياحه تهليل، ونومه على الفراش عبادة، وتقلّبه من جنب إلى جنب جهاد في سبيل الله، فإن عُوفي مشى في الناس وما عليه من ذنب».

٤ ـ رواية الحسن بن زيد، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَن مرض يوماً وليلة فلم يشك عوّاده بعثه الله يوم القيامة مع خليله إبراهيم خليل الرحمن حتى يجوز الصراط كالبرق اللامع.

٥ ـ موثقة ابن بكير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثواب المؤمن من ولده إذا مات الجنة، صبر أو لم يصبر».

---

(١) البقرة ٢ / ١٥٦ـ١٥٧.

(٢) وسائل الشيعة الباب / ٧٤ من أبواب الدفن ٢ / ٨٩٧. المطبوعة حديثاً.

٦ ـ صحيحة إسماعيل بن بزيع، عن أبي إسماعيل السرّاج[١]، عن أبي عبدالله قال: «ولد يقدّمه الرجل أفضل من سبعين ولداً يخلّفهم بعده كلّهم قد ركبوا الخير (الخيل) وجاهدوا في سبيل الله».

ومثلها غيرها مضموناً، وفي بعضها: «أفضل من سبعين ولداً يبقون بعده يدركون القائم» عليه السلام.

٧ ـ صحيحة أبي حمزة الثمالي، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «من ابتلى من المؤمنين ببلاء فصبر عليه كان له مثل أجر ألف شهيد»[٢].

٨ ـ ما عن عليٍّ عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ـ في حديث ـ: من صبر على المصيبة حتى يردّها بحسن عزائها كتب الله له ثلاثمئة درجة، ما بين درجة إلى درجة كما بين السماء والأرض».

٩ ـ رواية سليمان بن خالد: قال الصادق عليه السلام: «إنّه ليكون للعبد منزلة عندالله، فما ينالها إلّا بإحدى خصلتين: إمّا بذهاب ماله، أو ببلية في جسده».

١٠ ـ رواية عبدالله بن يعفور، قال: شكوت إلى أبي عبدالله عليه السلام ما ألقى من الأوجاع وكان مسقاماً، فقال لي: «لو يعلم الناس (المؤمن خ) ماله من الأجر في المصائب لتمنّى أنّه قُرِض بالمقاريض».

---

(١) إن كان السرّاج المذكور هو عبدالله بن عثمان، كمال قال جمع من علماء الرجال فهو ثقة فتصبح الرواية صحيحة.

(٢) كنايته عن كثرة الأجر، والأظهر ردّ علمه إلى من صدر عنه فإن الشهيد أيضاً ابتلى بالقتال وصبر على أكثر مصيبة.

القاعدة الحادية عشرة:

في الرزق

وتوضيح المرام فيها ببيان فوائد:

الفائدة الاولى: في تعريف الرزق

الرزق ـ كما في جملةٍ من الكتب اللغوية ـ: ما ينتفع به الحيوان. وعرّفه بعض متكلّمي الأصحاب بـ: ما صحّ الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه. والظاهر أنّه مذهب جميع العدلية. وأمّا أتباع الأشعري فيعرّفونه بـ: كلّ ما ساقه الله إلى الحيّ فهو رزق له من الله، حلالاً كان أم حراماً إذ لا يقبح منه تعالى شيء.

أقول: فالنزاع في المحرّم حيث يعدّه هؤلاء القوم رزقاً، والعدلية لا تعدّه، وحيث إنّ الحكم بالحسن والقبح العقليين ضروري، فيكون كلام الأشاعرة باطلاً بالضرورة.

ثم إنّهم أوردوا على تعريف العدلية: بأنّه لو لم يكن الحرام رزقاً لم يكن المتغذّي طول عمره بالحرام مرزوقاً، والتالي باطل؛ لقوله تعالى: ﴿وما من دابّة إلّا على الله رزقها﴾[١].

وأجاب العدلية أولاً بالنقض: بما لو مات حيوان قبل أن يتناول شيئاً محلّلاً ولا محرّماً فإنّه غير مرزوق وجداناً.

أقول: ولعلّه لأجل هذا المحذور عدل بعضهم عن الاستدلال بالآية إلى الإجماع[٢]، فيصحّ حينئذٍ أن يخصّص الإجماع بالمعمَّر دون الحيّ ساعة مثلاً، لكنّ دعوى الاجماع في أمثال هذه المقامات إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على قصور المدّعي وعجزه عن البحث العلمي.

وثانياً بالحلّ: بأنّ الرزق أعمّ من الغذاء، ولا أقلّ من انتفاعه بالهواء والماء ونحوهما، فلا يوجد من لا ينتفع بالمحلّل أصلاً.

وقال شيخنا البهائي‏ﷺ: إن المعتزلة لم يشترطوا الانتفاع بالفعل، بل تمكّنه، ومن الظاهر أنّه

---

(١) الأنعام ٦/٣٨.

(٢) لاحظ شرح المواقف ٣ / ١٣٨.

لا يوجد من لا يتمكن من الرزق الحلال طيلة حياته، فتدبّر.

وأمّا الدليل على صحة قول العدلية فهو: أنّ الرزق من الحرام قبيح، والقبيح لا يصدر عن الحكيم، وأن الله مدح من أنفق من رزقه بقوله: ﴿وممّا رزقناهم يُنفقون﴾[1]. ومن المعلوم أنّه على الإنفاق من الحرام، بل هو محرّم مذموم، كما قال تعالى: ﴿ولا تيمّموا الخبيث منه تُنفقون﴾[2] فيعلم أنّ الحرام ليس برزق.

أقول: هذا محصول بعض كلماتهم في المقام، وهنا وجوه أُخرى استدلّ بها كلّ على صحة قوله.

والحقّ الحريّ بالقبول أن يقال: إن كون الحرام رزقاً إمّا بمعنى تمكين الله تعالى الحي من التصرّف فيه وعدم منعه عنه تكويناً، وإمّا بمعنى تقديره وكتابة حدود التصرّف الحرام في اللوح المحفوظ، وإمّا بمعنى تحليله تشريعاً.

وإمّا بمعنى أنّه المؤثّر في تصرّف المنتفع بالحرام.

وإمّا بمعنى أنّه تعالى قدّر رزقه من الحرام ولم يجعل له سبيلاً إلى الحلال أصلاً، ولا احتمال سادس هنا.

فنقول للأشعرية: إن أردتم الوجه الأول فلاشكّ لأحد في صحته، بل هو محسوس.

وإن أردتم الوجه الثاني فهو أيضاً قطعيّ على ما تقدم في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وإن أردتم الوجه الثالث فبطلانه قطعي، بل حسيّ، كما سبق تفصيله في هذا الجزء.

وإن أردتم الوجه الرابع فهو مخالف للضرورة الدينية، فإنّ الله حرّم التصرف في المال الحرام، ولا يحتمل أن يتفوّه به مسلم.

وإن أردتم الوجه الخامس فهو أيضاً قطعيّ الفساد، فإنّه مع قبح هذا التقدير يستلزم حلّيّة المحرّم المذكور وسقوط المنع الشرعي عنه، ضرورة جواز أكل المحرّمات للمضطرّ شرعاً وعقلاً، وهذا خلف.

وعلى الجملة: الرزق رزقان: رزق تكويني، وهو كلّ ما يستمدّ به الحيوان أو غيره في بقائه وحفظ كيانه، سواء كان محلّلاً أم محرماً. ورزق تشريعي، وهو ما ينتفع به ولا يكون محرّماً وممنوعاً شرعاً.

---

(١) البقرة ٢/٣.

(٢) البقرة ٢/٢٦٧.

الفائدة الثانية: درجات الرزق

للرزق درجات: الدرجة الأولى: ما تتوقّف عليه الحياة، ويسمّى بسدّ الرمق.

الدرجة الثانية: ما يرتفع به المضيقة المانعة من حصول آثار الحيّ المطلوبة منه، كالعبادة من المكلف مثلاً، والركوب، وحمل الثقال من بعض الحيوان مثلاً.

الدرجة الثالثة: ما يحصل به اللذّة والراحة، وله مراتب مختلفة.

أقول: لا يعتبر في الأولى الحلّية، فيجوز أو يجب الارتزاق بأي مأكول عند الضرورة، والثانية ليست من الحياة الدنيا، بل هي من الحياة الطيبة، والثالثة محفوفة بالزهد والقناعة، وتفصيله في المباحث الاقتصادية مهم.

الفائدة الثالثة: في الوجوب ودرجات الرزق

الجسم النامي لا يكفي نفس وجوده لاستمراره وبقائه، بل لابد من استمداده وتمتّعه بأشياء خارجة عن ذاته، كالهواء والماء والطعام واللباس والمسكن ونحوها، فما دام يريد الله وجود الجسم المذكور فلابد من إيصال هذه الأمور إليه؛ لئلّا يهلك فيلزم نقض الغرض القبيح.

فمن هنا انقدح أنّ الرزق بمرتبته الأُولى والثانية واجب عليه تعالى بحسب حكمته، وتعلّق إرادته النافذة ببقاء المرتزق المذكور؛ ضرورة أنّ حفظ المسبّب إنّما هو بوجود أسبابه، ويدلّ عليه ـ أي على الوجوب المذكور ـ أيضاً قوله تعالى: ﴿وما من دابة إلّا على الله رزقها﴾[1].

وأمّا الزائد على هذه المرتبة فهو تفضّل منه سبحانه، يعطي حسب تفاعل الأسباب من يشاء: ﴿وإن من شيءٍ إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدر معلوم﴾[2].

الفائدة الرابعة: في أن وجوب الرزق بنحو الإيصال أم لابد من السعي

بعد ما ثبت أنّ الرزق واجب على الله تعالى مادام أراد بقاء المرتزق، يقع الكلام في أنّ وجوبه هل هو بنحو الإيصال إلى المرزوق بحيث لو لم يجهد في طريقه وقعد في بيته لوجب عليه تعالى أن يوصله إليه، أو لا، بل هو بنحو لا يستغني عن سعي القادر إليه؟ لم أفُز عاجلاً بكلام أحدٍ تعرّض للمقام إلّا بعض الأفاضل، وإليك نصّ كلامه[3]:

---

(١) الأنعام ٦/٣٨.

(٢) حجر ١٥/٢١.

(٣) لآلي الأخبار، للشيخ محمد نبي التويسركاني ﷺ ٢ / ٥٨.

ثم هل يشترط السعي في إيصال الرزق إلى العبد ووجوبه عليه تعالى، أو يجب عليه وإن جلس في بيته وترك الطلب والسعي من رأسه. قال بعض بوجوب القدر الضروري، وهو ما يمسك به الحياة. وقال البعض: لا يجب إلّا لمن ألقى عنان التوكّل إليه؛ لقوله تعالى: ﴿ومن يتوكّل على الله فهو حسبه﴾(١).

وقال بعض العلماء المحدّثين بعد نقل القولين: والحق أنّ مثل هذا الإيصال غير واجب عليه سبحانه. نعم، ربّما تفضّل به، ولا مانع من التفضّل.

أقول: مقتضى جملةٍ من الآيات والأخبار الماضية والآتية: أن الله وعد أن يوصل الرزق المقدّر للعبد إليه وإن لم يطلبه ولم يأتِه، بل لو كان في حجرٍ لآتاه رزقه، كما نصّوا عليه ـ عليهم الصلاة والسلام ـ هنا، وتشهد له جملة من القصص السالفة والآتية. وأمّا معرفة أنّه على وجه الوجوب عليه تعالى أو على وجه التفضّل منه فلا فائدة ولا حاجة لنا في معرفته، وتحقيقه في المقام.

وأمّا ما ورد في الأحاديث والتفاسير ممّا يخالف ظاهرها مثل ... فهي محمولة على فضل طلب الرزق، أو توسعته، أو على انتظام أمور الدنيا، أو على عدم سدّ العبد على نفسه الطرق العادية لإيصاله تعالى رزقه إليه بسوء اختياره، أو على مراتب العباد في ذلك، ونحوها. انتهى ما أردنا نقله من كلامه.

أقول: المرتزق إمّا أن يمكنه السعي، أو لا، كالنبات وعجزة الحيوان، والثاني يجب إيصال رزقه على الحكيم المدبر؛ ما دامت إرادته متعلّقة ببقائه، لما مرّ، والأول: إمّا أن يتوقف زرقه على السعي، أو لا، كالهواء مثلاً.

وعلى الثاني لا معنى للسعي نحوه.

وعلى الأول: فإمّا أن يحصل بدونه اتفاقاً، كالأموال الحاصلة بالهدية والهبة واللقطة والميراث ونحوها. وإمّا أن لا يحصل. فعلى الأول لامعنى أيضاً للسعي حتى نبحث عن تأثيره. وعلى الثاني فهل يشترط السعي نحوه أو لا؟ هذا هو محلّ البحث.

فإن فرضنا تعلق إرادة الله سبحانه على بقاء الحيوان على كل تقدير فلا ريب في عدم مدخلية السعي في وصول الرزق، وإلّا فهو شرط فيه قطعاً. هذا في مقام الثبوت، وأمّا في مقام الإثبات فلا دليل معتمداً عليه على الشقّ الأول، وإليك بيان عمدة ما استدل الفاضل المتقدم عليه(٢):

---

(١) الطلاق ٦٥/٣.

(٢) لاحظ لآلي الأخبار تجد الأخبار المذكورة ٢ / ٥١.

١ ـ ما روي من: «أنّ الرزق يأتيك أسرع من السيل، ويتعقّبك كما يتعقّبك الموت، فإنّ الرزق مقسوم، والحريص محروم».

٢ ـ ما روي من: «أنّ الرزق يطلب العبد أشدّ من طلب أجله.

٣ ـ ما عن الصادق عليه السلام ... «فإنّ الرزق لا يسوقه حرص حريص، ولا يردّه كراهية كاره، ولو أنّ أحدكم فرّ من رزقه كما يفرّ من الموت لأدركه رزقه كما يدركه الموت».

٤ ـ ما عنه عليه السلام، كما في الكافي: «لو أنّ أحدكم هرب من رزقه لَتَبِعَه حتى يدركه، كما إن هرب من أجله تبعه حتى يدركه»، وقال عليه السلام: «إنّ أرزاقكم تطلبكم كما تطلبكم آجالكم، فلن تفوتوا الأرزاق كما لم تفوتوا الآجال».

٥ ـ ما عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله: «لو كان العبد في حجر فأتاه (لأتاه ظ) رزقه فأجملوا في الطلب». وفي رواية، عن الصادق عليه السلام: «لاقاه رزقه...» إلى آخره. وفي الوافي عنه عليه السلام: «لأتاه الله برزقه...» إلى آخره.

٦ ـ ما عن الصادق عليه السلام: «الرزق مقسوم على ضربين: أحدهما واصل إلى صاحبه وإن لم يطلبه، والآخر معلّق بطلبه، فالذي قسّم الله للعبد على كلّ حال آتيه، وإن لم يسع له...» إلى آخره.

٧ ـ ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الرزق رزقان: رزق تطلبه، ورزق يطلبك، فإن لم تأته أتاك ... واعلم أنّه لا يسبقك إلى رزقك طالب، ولن يغلبك عليه غالب، ولن يحتجب عنك ما قدّر لك...» إلى آخره.

أقول: وهناك آيات وروايات أُخر تعارض هذه الروايات، وتدلّ على خلاف ما ذهب إليه الفاضل المذكور[1]:

١ ـ قوله تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكُلُوا من رزقه﴾[2].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وابتغوا من فضل الله﴾[3].

ولا معنى للأمر بطلب الرزق إذا لم يكن سبباً له، وعليه فالروايات الكثيرة الآمرة بطلب الرزق كلّها تدلّ على خلاف قوله، وفي بعضها: «إن رأيت الصفّين قد التقيا فلا تَدَع طلب الرزق في ذلك اليوم». وفي بعضها: «إن ظننت أو بلغك أنّ هذا الأمر (لعلّه عليه السلام يريد قيام القائم عليه السلام) كائن

---

(١) لاحظ هذه الروايات في الجزء العاشر من الجلد الثالث من الوافي، وفي الجزء الثاني عشر من الوسائل.

(٢) الملك ٦٧/١٥.

(٣) الجمعة ٦٢/١٠.

فلا تدعّن طلب الرزق...» إلى آخره.

٣ ـ موثقة عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل قال: لأقعدنّ في بيتي ولأُصلّين ولأصومنّ ولأعبدنّ ربّي فأمّا رزقي فسيأتي! فقال أبو عبدالله عليه السلام: «هذا أحد الثلاثة الّـذين لا يُستجاب لهم».

٤ ـ روايته أيضاً عنه عليه السلام قال: «أرايت لو أنّ رجلاً دخل بيته وأغلق بابه أكان يسقط عليه شيء من السماء»!

٥ ـ ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أشخص يشخص لك الرزق».

والشخوص: الخروج، كما في الوافي، وظاهر الوسائل أنّه من الصادق عليه السلام.

٦ ـ ما عن الصادق عليه السلام: «ثلاثة يدعون فلا يُستجاب لهم ... ورجل أمسك عن الطلب فيقول: اللهمّ رزقني، فيقول الله تعالى: ألم أجعل لك السبيل إلى الطلب...» إلى آخره.

٧ ـ رواية علي بن عبدالعزيز قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: ما فعل عمر بن مسلم؟ قلت: جعلت فداك، أقبل على العبادة وترك التجارة، فقال: ويحه، أما علم أنّ تارك الطلب لا يستجاب له، إنّ قوماً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله لمّا نزلت: ﴿ومَن يَتقِ الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾[1] أغلقوا الأبواب، وأقبلوا على العبادة، وقالوا: قد كفينا، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله، فأرسل إليهم فقال: ما حملكم على ما صنعتم؟ فقالوا: يا رسول الله، تكفّل الله لنا بأرزاقنا فأقبلنا على العبادة! فقال: إنّه من فعل ذلك لم يستجب له، عليكم بالطلب.

هكذا في التهذيب، وفي الفقيه زاد قوله عليه السلام: «إنّي لأُبغض الرجل فاغراً فاه إلى ربه يقول: ارزقني ويترك الطلب».

٨ ـ ما في رواية عمر بن يزيد من قول الصادق عليه السلام: «أرأيت لو أنّ رجلاً دخل بيتاً وطيّن عليه بابه، وقال: رزقي ينزل عليّ كأن يكون هذا، أما إنّه أحد الثلاثة الذين لا يُستجاب لهم دعوة...» إلى آخره.

أقول: والروايات كثيرة اكتفينا بهذا مخافة التطويل. ثم اعلم أنّ الحق عدم التعارض بين هذه الأخبار وما تقدم.

بيان ذلك: أنّ السعي لايكون سبباً تاماً لجلب الرزق، بل قد يتخلّف عنه، كما نشاهده خارجاً، وإنّما هو شرط له، والسبب هو تقدير الله وإرادته تعالى، فما قدّره الله للشخص يعطيه على سعيه، فليس كلّ ما أراده يناله، فما ورد من «أنّ الرزق يصل إليه لا محالة» ناظر إلى هذه

---

(١) الطلاق ٦٥/٣ و ٢.

الجهة، ولا دلالة على عدم مدخلية السعي وبطلان تأثيره فيه، بل الطائفة الأخيرة من الأخبار بين ما هو صريح في مدخليته فيه، وبين ما هو ظاهر فيها.

وعلى الجملة: معنى قسمته تعالى الرزق للحيوان وضمانه إيّاه له: أنّه يخلق ويوجد ما ينتفع هو به ويهيّؤه له حتى تصاحبه بالسعي والكسب، لا أنّه يوصله إليه وإن لم يسع نحوه، كما يدلّ على ذلك: قوله عليه السلام فيما مرّ: «لو كان العبد في حجر لأتاه الله برزقه، فأجملوا في الطلب»، فجمع عليه السلام بين وجوب الرزق عليه تعالى، والطلب الجميل.

ويدلّ عليه أيضاً: قول رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع كما في صحيحة الثمالي عن الباقر عليه السلام، وهو مروي في جملة من الأخبار المختلفة سنداً ومتناً: «ألا إنّ الروح الأمين نفث في روعي أنّه لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها، فاتّقوا الله وأجملوا في الطلب ولا يحملنّكم استبطاء شيء من الرزق أن تطلبوه بمعصية الله، فإنّ الله تبارك وتعالى قسّم الأرزاق بين خلقه حلالاً، ولم يقسّمها حراماً، فمن اتّقى الله وصبر أتاه الله برزقه من حِلّه، ومن هتك حجاب الستر وعجّل فأخذه من غير حِلّه قصّ به من رزقه الحلال وحوسب عليه يوم القيامة».

فقد ذكر صلى الله عليه وآله لابدّية استكمال الرزق مع الأمر بالطلب، وجعلها مغنية عن طلب الحرام، والروايات الدالة على هذا المضمون ـ وهو عدم احتياج العبد إلى الحرام بما قدّره الله له من الحلال ـ كثيرة، فاتقن ذلك حتى تعرف أنّ الطائفة الأُولى من الأخبار ناظرة إلى نفي حرص العبد في تحصيل رزقه ولو من المحرّمات، وتسديده من الوقوع في الهلكات، وراحة باله من قلّة الزاد ولا نظارة لها إلى سقوط السعي عن التأثير بتاتاً، ألا ترى أنّ القرآن ينادي: ﴿وما مِن دابّةٍ في الأرض إلّا على الله رزقها﴾[١]، ﴿ومن يتّق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾[٢]، ﴿وكأيّن من دابّةٍ لاتحمل رزقها الله يرزقها وإيّاكم﴾[٣]، ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم﴾[٤]، ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾[٥]، ﴿فَوَ رَبِّ السماء والأرض إنّه لحق مثلَ ما أنّكم تنطقون﴾[٦].

---

(١) هود ٦/١١.

(٢) الطلاق ٢/٦٥ و ٣.

(٣) العنكبوت ٦٠/٢٩.

(٤) الزخرف ٣٢/٤٣.

(٥) الذاريات ٢٢/٥١.

(٦) الذاريات ٢٣/٥١.

ومع ذلك يأمر الناس بالطلب والسعي بقوله: ﴿فامشوا في مناكبها﴾[١]، وقوله: ﴿وابتغوا من فضل الله﴾[٢].

وسرّ ذلك: أنّ الله أبى إلّا أن يجري الأُمور بأسبابها.

وأمّا ما تقدم عن أميرالمؤمنين والصادق عليهما السلام من تقسيم الرزق إلى الطالب والمطلوب فيمكن حمل الطالب منهما على بعض الشقوق التي ذكرنا سابقاً خروجها عن محلّ البحث، أو على بعض الموارد تفضّلاً، ونحو ذلك.

وبالجملة: الرواية دليل لنا، لا له، كما لا يخفى.

وأمّا ما ذكره بعضهم من نفي اشتراط السعي متمسّكاً بقوله تعالى: ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾[٣] فهو خطأ، فإنّ التوكّل لا ينافي الأسباب.

قال الصادق عليه السلام كما في رواية عمر بن سيف[٤]: «لا تدع طلب الرزق من حِلّه فإنّه عون لك على دينك، وأعقل راحلتك وتوكّل».

أقول: ومنه أخذ من قال: (با توكّل زانوي أُشتر بِبَند). هذا كلّه بالنظر إلى الروايات، وأمّا بلحاظ حال العقلاء وسيرتهم فلاشك في تأثير السعي المذكور في حصول الرزق، وإنّما طوّلنا المقام لأنّه ليس من المسائل العلمية الاعتقادية فقط، بل له ارتباط مستقيم بالمجتمع الإسلامي وثقافتهم واقتصادهم.

الفائدة الخامسة: في السعي وزيادة الرزق

هل السعي يوجب زيادة الرزق بعد مدخليته في أصل حصوله، أو لا؟

قال صاحب لآلي الأخبار رحمه الله بعد كلامه السابق: ولو تنزّلنا عن ذلك وقلنا بوجوب السعي وطلب الرزق فلا ريب في أنّ المستفاد منها (أي من الأخبار) استفادة قطعية أنّه لا يتفاوت بتفاوت السعي له، بل يكفى فيه مسمّاه في كلّ باب... إلى آخره.

أقول: الأمر بعكس ما ذكره، كما يظهر لمن لاحظ بعض ما تقدم هنا وما لم ننقله من الروايات:

فعن الصادق عليه السلام: «إنّ الله قسّم الأرزاق بين عباده، وأفضل فضلاً كبيراً لم يقسّمه بين أحد،

---

(١) الملك ٦٧/١٥.

(٢) الجمعة ٦٢/١٥.

(٣) الطلاق ٦٥/٢.

(٤) الوسائل المطبوعة حديثاً بطهران ١٢ / ٢٠.

قال الله: ﴿وأسألوا الله من فضله﴾[١]. والسؤال قد يتحقّق باللفظ وقد يتحقّق بالسعي والعمل.

فلئن وجد في بعض الروايات ما ينافيه فلابدّ من حمله على محمل آخر.

نعم، السعي لا يلزم الزيادة دائماً كما هو محسوس خارجاً، ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام ـ على ما نقل ـ: «وكم رأيت من طالب متعب نفسه مُقتِرٍ عليه رزقه».

ثم إنّ لزيادة الرزق أسباب أُخرى دلّت عليها الروايات، ولا مجال لذكرها، وفي أحد الوجهين في قوله تعالى: ﴿ومن قُدر عليه رزقه فلينفق ممّا آتاه الله﴾[٢]، أنّ الإنفاق يزيد الرزق، نعم، في جملة من الروايات: «إنّ الله قسّم الرزق حلالاً ولم يقسّمه حراماً، فمن ارتكب حراماً نقص من رزقه الحلال، وحوسب عليه يوم القيامة».

أقول: عدم تقسيم الرزق من الحرام ظاهر الوجه، فإنّ الله منع من التصرف فيه، فكيف يجعله رزقاً لعباده؟!

وإن شئت فقل: إنّ الله أمر بطلب الرزق، والحرام فاحشة، والله لا يأمر بالفحشاء، وأمّا إذ اختار الشخص الحرام بسوء اختياره فيمسك الله عنه ما قدّره له من الحلال، فليتدبّر العاقل أنّ ارتكاب المحرّم لايزيد في الرزق، فما الموجب للميل إليه؟ حيث إنّه عمل لانفع فيه عاجلاً، وعليه العقاب آجلاً.

الفائدة السادسة: إن الله هو الرازق

اللائح ممّا كتبناه في الفائدة الرابعة وغيرها: أنّ الرازق هو الله فقط فإنّ خلق ما ينتفع به الحيّ وإيصاله إليه، أو جعله على نحوٍ إن سعى نحوه لوصله، لا يمكن إلّا من الله تعالى، فالعباد وإن كان بعضهم واسطة في إيصال الرزق إلى بعضهم لكنّهم ليسوا برازقين، والارتكاز الديني أيضاً لا يسوّغ إطلاق لفظ «الرازق» على غيره تعالى مطلقاً، ويمكن استفادة ذلك من قوله تعالى: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض قل الله﴾[٣]، وأمّا قوله تعالى: ﴿خَيرُ الرازقين﴾ في غير مورداً[٤] فلعلّه بلحاظ إيصال الرزق أو بلحاظ اعتقادهم أو غير ذلك، فتأمل.

---

(١) النساء ٣٢/٤.

(٢) الطلاق ٧/٦٥.

(٣) سبأ ٣٤/٣٤.

(٤) الحج ٥٨/٢٢ والجمعة ١١/٦٢ وغيرهما.

القاعدة الثانية عشرة:

في دفع ما يتوهّم تصادمه مع عدله وحكمته تبارك وتعالى

حسن الإحسان والتفضّل لا يتقيّد بشرط أصلاً، فهو حسن دائماً، إلّا أن يمنع عنه مانع، كالتحفّظ على نظام الاجتماع وغيره. ومن هذا الباب قبح العفو عن الجناة والمفسدين والقاتلين والسارقين.

وقال عزّ من قائل: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أُولى الألباب﴾(١). وفي غير صورة المانع فلا حدّ لحسن التفضّل والإثابة، كما لا يخفى. وأمّا العقاب والتعذيب فهو لا يصح الابتداء به من دون سابقة استحقاق للشخص بارتكاب جريمة ومعصية، فإنّه ظلم بحت، وعدوان محض، ونفي هذا الأمر عن الله الحكيم العادل بعد الأُصول المتقدمة في هذا المقصد ضروري لا يحتاج إلى تنبيه وتوضيح.

لكنّ الذي يصعب في المقام ما يُتراءى من جملة الروايات من عدم اطّراد هذا الحكم العقلي القطعي في موارد، فلابدّ من لفت النظر إليها وتحقيق حالها، فنقول مستمدّاً من الله الغني:

المورد الأول: ولد الزنا والأخبار الواردة في حقّه

وهي على أقسام:

القسم الأول: ما دلّ على أنّ فيه منقصة ذاتية، أي مع قطع النظر عن عمله السيّىء: مثل رواية زرارة(٢)، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لاخير في ولد الزنا ولا في بشره، ولا في شعره، ولا في لحمه، ولا في دمه، ولا في شيء منه» يعني ولد الزنا.

ورواية أبي بصير(٣)، عن الصادق عليه السلام قال: «إنّ نوحاً حمل في السفينة الكلب والخنزير ولم يحمل فيها ولد الزنا، وإنّ الناصب شرّ من ولد الزنا».

---

(١) البقرة ٢/١٧٩.

(٢) قيل إنّها موثقة، لكن فيه بحث، لاحظ الرواية في البحار ٥ / ٢٨٥.

(٣) رواه الصدوق في أوائل عقاب الأعمال، والبرقي في المحاسن، كما في البحار ٥ / ٢٨٧، لكنّ كلا السندين مجهول، أمّا الأول فلأجل هشام بن سعيد وحمزة بن عبدالله، وأمّا الثاني فلأجل هاشم أبي سعيد وحمزة بن عبدالله.

ورواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام قال[١]: «لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام، فإنّ فيها غسالة ولد الزنا، وهو لايطهر إلى سبعة آباء...» إلى آخره[٢].

ومرسلة الوشّاء، عمّن ذكره، عن الصادق عليه السلام[٣]: أنّه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني، وكلّ من خالف الإسلام... إلى آخره.

ورواية ابن الحكم، عن رجل، عن أبي الحسن[٤]، وفيها: «لا تغتسل من غسالة ماء الحمام فإنّه يُغتسل فيه من الزنا، ويغتسل فيه ولد الزنا.

والناصب لنا أهل البيت، وهو شرّهم».

وقريب منها: رواية حمزة بن أحمد، عن الكاظم[٥] عليه السلام، وحسنة ابن مسلم، عن الباقر عليه السلام قال: «لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية أحب إليَّ من ولد الزنا».

أقول: جميع هذه الأخبار ضعيفة الإسناد، سوى أخيرها، ومع ذلك الالتزام بمفادها غير بعيد، فيقال لولد الزنا: منقصه وحطّة، كما يستفاد ذلك من أخبار أخر أيضاً، وهذا ممّا لاينافي عدله تعالى أبداً، فإنه من تأثير الأسباب في المسبّبات، كما مرّ بحثه في مباحث الآلام.

القسم الثاني: ما دلّ على أنّه لايدخل الجنة، كرواية سعد بن عمر الجلّاب[٦] قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «إنّ الله خلق الجنة طاهرة مطهّرة، فلا يدخلها إلّا من طابت ولادته».

وقال أبو عبدالله عليه السلام: «طوبى لمن كانت» أمّه عفيفة».

ورواية محمد بن سليمان الديلمي، عن أبيه[٧]، رفع الحديث إلى الصادق عليه السلام، قال: «يقول ولد الزنا: يا ربِّ، ما ذنبي؟ فما كان لي في أمري صنع؟ قال: فينادي منادٍ فيقول: أنت شرّ الثلاثة، أذنب والداك فتبت عليهما، وأنت رجس، ولن يدخل الجنة إلّا طاهر».

أقول: لعلّ المراد بالثلاثة هم: اليهود والمجوس والنصارى، كما يستفاد من بعض أخبار الباب، ويحتمل أن يراد بهم: الزانية والزاني وولد الزنا.

وفي طهارة الشيخ ومصباح الفقيه: ونشأت عليهما بدل «فتبت عليهما»، وفي الحدائق:

---

(١) الوسائل المطبوعه حديثاً، والرواية مرسلة ١ / ١٥٩.

(٢) وكأنّه محرف سبعة أبناء.

(٣) من الوسائل المطبوعة حديثاً، والرواية مرسلة ١ / ١٦٥.

(٤) من الوسائل المطبوعة حديثاً، والرواية مرسلة / ١٥٨.

(٥) من الوسائل المطبوعة حديثاً، والرواية ضعيفة / ١٥٨.

(٦) البحار و سند الروايتين ضعيف جداً ٥ / ٢٨٥.

(٧) بحار الأنوار ٥/٢٨٧.

«فنبت عليهما»، وفي الأنوار النعمانية: «فثبت عليهما».

ورواية أبي خالد الكابلي[١]: أنّه سمع عليّ بن الحسين عليه السلام يقول: «لايدخل الجنة إلّا من خلص من آدم».

ورواية سدير الضعيفة سنداً[٢]، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من طهرت ولادته دخل الجنة».

أقول: والظاهر أن مساق الرواية مانعية خبث الولادة عن دخول الجنة.

ورواية عبدالله بن سنان[٣]، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خلق الله الجنة طاهرة مطهّرة، لا يدخلها إلّا من طابت ولادته».

فهذه الروايات الخمس تنطق بأنّ ولد الزنا لايدخل الجنة، سواء كان مؤمناً عادلاً، أم كافراً فاسقاً، على ما هو مقتضى إطلاقها، وقد مال إليه العلامة المجلسي رحمه الله[٤] وقال: إنّه مع فعل الطاعة وعدم ما يحبطه يُثاب في النار.

واختاره المحدّث البحراني رحمه الله[٥]، ولعلّه المستفاد من كلام شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره أيضاً، حيث قال في كتاب الطهارة[٦]: ثم إنّ الأخبار في مجازاة ولد الزنا مختلفة، والذي يحصل من الجمع بين مجموعها أنّه لا يدخل الجنة ولا يعذّب في النار إذا لم يعمل عملاً موجباً له. انتهى كلامه.

فقوله: «لا يعذّب في النار» يشعر بأنّه يدخل النار ولا يعذّب، فيكون موافقاً لما مال إليه المجلسي رحمه الله. نعم، لم يقل: إنّه مختاره، وإنّما ذكره بعنوان الحاصل من الروايات، ولعلّه لايرى لمجموع الروايات حجية.

أقول: البحث هنا في جهات:

الأُولى: في حال الروايات في أنفسها، وهي ضعيفة الإسناد، سوى رواية أبي خالد فإنّها معتبرة، بناءً على وثاقة أبي خالد المذكور، ولكنّها لم تثبت، لكنّ دلالتها غير واضحة في المراد، ولايمكن إثبات مثل هذا المطلب بمثل هذا المضمون المجمل.

الثانية: في قياسها بالنسبة إلى القواعد العقلية، والصحيح: أنّ الروايات إن تمّت في أنفسها

---

(١) البحار ٥ / ٢٨٧.

(٢) البحار ٥ / ٢٨٧.

(٣) البحار ٥ / ٢٨٧.

(٤) بحار الأنوار ٥ / ٢٨٨.

(٥) الحدائق الناضرة المطبوعة حديثاً ٥ / ١٩٧.

(٦) / ٣٢٣.

لامانع عنها عقلاً، فإنّ الثواب غير واجب على الله تعالى، وعلى فرض وجوبه فلا دليل على تعيينه في الجنة، بل يجوز إيصاله في الأعراف وغيرها أيضاً، فإذا مات ولد الزنا مؤمناً صالحاً يثيبه الله تعالى في غير الجنة.

الثالثة: في جمعها مع الأدلة النقلية، والانصاف أنّه لايمكن الأخذ بها في قبال العمومات القرآنية الدالة على دخول من آمن وعمل صالحاً الجنة، إذ هي على سياق خاصّ لايقبل التخصيص حتى يقال ـكما قال بعضهم ـ بأنّ الروايات المذكورة مخصّصة لها بغير ولد الزنا، وليس كلّ عامٍّ يقبل التخصيص، بل بعض العمومات يابى عنه لخصوصية فيه كما قرر في اصول الفقه والمقام كذلك كما لايخفى على الخبير الماهر.

وإن شئت فقل: الروايات تدلّ على أن ولد الزنا لايدخل الجنة، سواء كان مؤمناً عادلاً، أو كافراً فاسقاً، والآيات القرآنية تدلّ على أن المؤمن الصالح يدخل الجنة، سواء ولد من الزنا، أم لا، والنسبة بينهما عموم من وجه، ومورد الاجتماع هو المؤمن الصالح المتولّد من الزنا، فتعارض فيه الآيات والروايات، فتسقط الروايات المذكورة عن الحجية في المورد المذكور؛ لما دلّ على طرح ما خالف كتاب الله، خرج منه صورة المخالفة بنحو العموم المطلق بالدليل القطعي، وبقي الباقي تحته وهو المخالفة بالعموم من وجه أو بالتباين، ومع فرض إلحاق الثاني بالأول واختصاص الطرح بالثالث أيضاً تقدّم الآيات؛ فإنّ دلالتها على المورد بالعموم، ودلالة الروايات عليه بالإطلاق(١)، وقد حقق في محلّه تقديم العموم على الإطلاق في مورد التعارض.

لايقال: بناءً على ذلك لم يبقَ تحت الروايات إلّا ولد الزنا الكافر فيلغو عنوان ولد الزنا؛ إذ الكافر مستحق للنار، ولا يدخل الجنة وإن كان ولد الحلال.

فإنّه يقال: لا بأس به بناءً على أنّ ذكر العنوان المذكور لأجل كونه سبباً غالبياً لاختيار صاحبه الكفر والعصيان ولو بسوء اختياره، فافهم وتأمّل.

فتحصّل: أنّ مقتضى الجمع بين الأدلة: أن ولد الزنا إذا عمل يدخل الجنة كغيره من المكلفين، وهذا هو المناسب للاعتبار العقلي أيضاً، كما يوضّح ذلك بضرب مثل، وهو: أنّا نفرض رجلاً وامرأة مؤمنين فاسقين، فزنى الرجل بالمرأة طيلة حياتهما وولد لهما ولد صار مؤمناً عادلاً بعد بلوغه، وعمل صالحاً حتى انقضى عمره، وأمّا والداه فتابا في آخر عمرهما وماتا، نقول: لاشك أنّهما يدخلان الجنة ولو بعد مكث في النار؛ لأنّهما مؤمنان على الفرض،

(١) نعم، يمكن أن تكون رواية سليمان المتقدمة شاملة للمقام بالظهور، لا بالإطلاق، فتأمّل.

فهل يعقل أن الجواد المطلق يمنع الولد التقي من الجنة مع دخول أبويه فيها؟!

ولنأخذ مثالاً آخر: نفرض رجلاً وامرأةً كافرين فاسقين، فجمع الرجل بالمرأة وزنى بها، فتولّد ولد صار مؤمناً من أول تمييزه، ونصح أبويه في آخر عمرهما وأرشدهما إلى الاسلام فآمنا وماتا، والولد استمر في أعماله الصالحة حتى مات، فهل يصحّ أن نقول: إنّ الله بكرمه يدخلهما الجنة ولا يدخله؟

القسم الثالث: ما دلّ على كفره ودخوله النار، وعدم قبول عمله، كرواية سليمان الديلمي المتقدمة الدالة على أنّه شر الثلاثة بناءً على أنّ المراد بالثلاثة: الملل الكافرة، كما احتملنا، لا أبواه ونفسه.

ورواية أبي بكر[١]، قال: كنّا عنده ـ قيل: الضمير راجع إلى الصادق عليه السلام ـ ومعنا عبدالله بن عجلان، فقال عبدالله بن عجلان: معنا رجل يعرف ما نعرف، ويقال له: إنّه ولد زنا، فقال: ما تقول، فقلت: إن ذلك ليقال له، فقال: إن كان ذلك كذلك بني له بيت في النار من صدر[٢] يردّ عنه وهج جهنّم ويؤتى برزقه.

وصحيحة أبي خديجة[٣]، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لو كان أحد من أولاد الزنا نجا، نجا سائح بني إسرائيل، فقيل له: وما سائح بني إسرائيل؟ قال: كان عابدا فقيل له: إنّ ولد الزنا لايطيب أبداً، ولا يقبل الله منه عملاً، قال: فخرج يسيح بين الجبال ويقول: ما ذنبي؟!

ورواية إبراهيم بن عبدالحميد، ومرسلة جعفر بن بشير، ومرسلة عبدالرحمن بن عبد الحميد[٤] الدالة على أن ديته كدية اليهودي ثمانمئة درهم.

بل في خبر ابن سنان، عن الصادق عليه السلام: كم دية ولد الزنا؟ قال: «يعطي الذي أنفق عليه ما أنفق». (نقله في الحدائق).

وقد نقل عن السيد المرتضى[٥] وابن إدريس القول بكفره ونجاسته، وإن لم يظهر الكفر،

---

(١) البحار ٥ / ٢٨٧.

(٢) قال المجلسي رحمه الله: أي يبنى له ذلك في صدر جهنم وأعلاه، والظاهر أنّه مصحّف «صبر» بالتحريك وهو الجمد.

(٣) البحار ٥ / ٢٨٥.

(٤) لاحظ ديات التهذيب ١٠ / ٣١٥.

(٥) لكن في الأنوار النعمانية ٤ / ٢٤٧ الطبعة الحديثة: وجد بخطّ شيخنا الشهيد الثاني ـ قدّس الله روحه ـ مسائل نقلها عن المرتضى تغمّده الله برحمته، وهذه عبارته: وسئل عن ولد الزنا وما روي فيه من أنّه في النار وأنّه لايكون من أهل الجنة، فأجاب رضي الله عنه: أن هذه الرواية موجودة في كتب أصحابنا، إلّا أنّه غير مقطوع بها... إلى آخره. نعم، ظاهر الجزائري «في الأنوار النعمانية» أيضاً خلاف ما عليه المشهور، فلاحظ.

كما في البحار وغيرها.

وفي الحدائق: ونقل جملة منهم عن الصدوق أيضاً القول بالنجاسة والكفر... إلى آخره.

وفي الجواهر: بل ربّما قيل: إنّه ظاهر الكليني، حيث روى ما يدل عليه.

أقول: عبارة الصدوق المحكية في الحدائق غير دالة على كفره، بل على نجاسته، ومجرد رواية الكليني شيئاً لايدلّ على أنّه اختاره، فلا قائل معلوم بذلك من أصحابنا، سوى العلمين المذكورين، فما ادّعاه ابن إدريس في سرائره من عدم الخلاف في ثبوت كفر ولد الزنا، بل قد يظهر منه أنّه من المسلّمات كما في الجواهر شيء عجيب.

ولنعم ما قال شيخنا الأنصاري في طهارته: فلم يبقَ مع الحلّي رواية تدلّ على كفره (أي كفر ولد الزنا)، ولا فتوى يوافقه إلّا علم الهدى ـ السيد المرتضى ـ فكيف ينفي الخلاف؟

أقول: أمّا الرواية الأُولى فإن سلّمنا تمامية دلالتها فهي ضعيفه سنداً، كما أشرنا إليه سالفاً، وكذا الرواية الثانية، بل لم تثبت كونها رواية؛ لأنّ مرجع الضمير في قول الراوي: «كنّا عنده» غير معلوم، وإرجاعه إلى الصادق عليه السلام كما قيل بلا دليل، وأما صحيحة أبي خديجة فهي تضمّنت أمرين: أحدهما: أنه لا يطيب، ثانيهما: أنّه لا يقبل عمله.

أمّا الأمر الأول فقبوله غير ضائر بإيمانه، بل بعدالته.

وأمّا الأمر الثاني فهو مقطوع البطلان، ضرورة دلالة العمومات القرآنية على قبول عمل الصالحين والمتّقين، ولايمكن تخصيصها بغير ولد الزنا بهذه الروايات، فإنّها آبية عن التخصيص، كيف؟ ولا يسع لأحد أن يقول بتخصيص قوله تعالى: ﴿إنّا لا نضيع أحسن عملاً﴾[1] وأنّه يضيع أجر بعض المحسنين!!

وأمّا الروايات الدالة على أنّ ديته كدية اليهودي، فهي أيضاً ضعيفة الإسناد جداً، وفي الجواهر: أنّه لم ينقل القول به عن أحد من الأصحاب غير القائلين بكفره، فهذه الروايات لم تصلح لاستناد ثبوت كفر ولد الزنا إليها على هدي ما ذكر، فيصبح قول علم الهدى وابن إدريس ضعيفاً باطلاً؛ لعدم الدليل عليه.

أضف إلى ذلك وأقول: إنّ الدليل القطعي قائم على بطلان هذا القول، فإنّ ولد الزنا إذا كان كافراً نجساً مستحقاً للنار، سواء أطاع أو عصى! فإمّا أن يكون مكلفاً كغيره، أو لا يكون مكلفاً بشيء؟

والثاني باطل قطعاً، بل ضرورة، والأول يستلزم صحة عمله إذا أتى على وفق ما كلف به،

---

(١) الكهف ٣٠/١٨.

وإلّا لغي التكليف المذكور.

وعلى الجملة: هذا القول مصادم للقواعد المتأصّلة الثابتة عند العدلية، ويناسب مذهب الأشاعرة، فإذن لانشكّ في سقوطه وضعفه، وإن كان قائله من المشاهير، لكنّ العبرة بالقول دون القائل.

القسم الرابع: ما دلّ أنّه يجزى بعمله مثل رواية ابن أبي يعفور[١] قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إن ولد الزنا يستعمل، إن عمل خيراً جزي به، وإن عمل شرّاً جُزِيَ به.

قال العلّامة المجلسي رحمه الله: هذا الخبر موافق لما هو المشهور بين الإمامية من أن ولد الزنا كسائر الناس مكلّف بأُصول الدين وفروعه، ويجري عليه أحكام المسلمين مع إظهار الإسلام، ويثاب على الطاعات ويعاقب على المعاصي. انتهى كلامه، وهذا هو الحقّ الصحيح.

وقال بعضهم[٢]: وأكثر أصحابنا: على إسلامه وطهارته، وإمكان تديّنه وعدالته وصحة دخوله الجنة.

أقول: الإنصاف أنّ دخوله الجنة وإن كان هو الأنسب بالأدلة النقلية والاعتبارات العقلية كما حرّرناها، لكنّه ليس بقطعي، وقال الفقيه الأعظم صاحب الجواهر رحمه الله في كتاب الشهادات في الوصف السادس للشاهد: نعم، ذلك (أي منع شهادته) لا يقتضي عدم إجراء حكم الإسلام، بل والإيمان، بل والعدالة عليه في غير مورد النصّ والفتوى، بل قد تحمل صحة الطلاق مع حضوره وحضور عدل واحد. أقول: ما أفاده متين جداً.

المورد الثاني: أطفال المشركين

جاء في رواية وهب بن وهب[٣]، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: «قال عليّ عليه السلام: أولاد المشركين مع آبائهم في النار، وأولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة، وفي حديث عن الكافي[٤]:

أمّا أطفال المؤمنين فإنّهم يلحقون بآبائهم، وأولاد المشركين يلحقون بآبائهم، وهو قول الله عزوجل: ﴿بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم﴾[٥].

---

(١) البحار ٥ / ٢٨٧.

(٢) كما نقله عنه في الحدائق ٥ / ١٩٢.

(٣) البحار ٥ / ٢٩٤.

(٤) المصدر السابق ٥ / ٢٩٢.

(٥) طه ٢٠/٢١.

وصحيحة عبدالله بن سنان[١] قال: سالت أبا عبدالله عليه السلام عن أولاد المشركين يموتون قبل أن يبلغوا الحنث؟ قال: كفار، والله أعلم بما كانوا عاملين، يدخلون مداخل آبـائهم. وقـال عليه السلام: «يؤجّج لهم ناراً فيقال لهم: ادخلوها، فإن دخلوها كانت عليهم برداً وسلاماً، وإن أبوا قال لهم الله عزّوجلّ: هو ذا قد آمرتكم فعصيتموني، فيأمر الله عزّوجلّ بهم إلى النار».

أقول: ومن الواضح أنّ عذاب من لم يكن مكلّفاً ولم تتمّ عليه الحجة ظلم ينافي عدله تعالى، ولذا حمل الشيخ الصدوق رحمه الله الروايات المذكورة على البرزخ، حيث قـال[٢]: وأطفال المشركين والكفّار مع آبائهم في النار؛ لا يصيبهم من حرّها، لتكون الحجة أوكد عليهم، متى أُمروا يوم القيامة بدخول نارٍ تؤجّج لهم، مع ضمان السلامة متى لم يثقوا به، ولم يصدقوا وعده تعالى بشيء قد شاهدوا مثله.

لكنّه حمل بعيد بلاشاهد، بل الرواية الأُولى كالنصّ على خلافه، فلا عبرة به.

وقال العلّامة المجلسي رحمه الله[٣]: والأظهر حملها على التقية؛ لموافقتها لروايات المخالفين وأقوال أكثرهم.

قال النووي في شرح صحيح مسلم: اختلف العلماء في مَن مات من أطفال المشركين، فمنهم من يقول: هم تبع لآبائهم في النار، ومنهم من يتوقف فيهم، والثالث ـ وهو الصحيح الذي ذهب إليه المحققون ـ أنّهم من أهل الجنة. انتهى كلامه.

أقول: قد تقدم في الجزء الأول[٤] أنّ أكثرهم حكموا بخلود أطفال الكفار في النار! لكنّ الحمل على التقية موقوف على صحة إسنادها، وإلّا فطرحها متعيّن. والرواية الأُولى مرسلة، ووهب أكذب البرية، كما قال بعض الرجاليين. والرواية الثانية أيضاً مرسلة، فالعمدة هي الثالثة، إلّا أنّ ذيلها يفسّر صدرها، فلا تنافي عدله تعالى، كما لا يخفى.

لكنّ الظاهر من الفقيه والحدائق أنّ قوله عليه السلام: «يؤجج لهم ناراً...» إلى آخره، رواية مرسلة مستقلّة، لا أنّه من تتمة الصحيحة، كما يظهر من البحار (الطبعة الحديثة).

فالصحيح أن يقال: إنّ الروايات الدالة على تكليف الأطفال في القيامة ودخولهم في النار بعد مخالفتهم للأمر المتوجه إليهم، تقيّد إطلاق هذه الصحيحة بصورة مخالفتهم للتكليف الموجّه إليهم وعصيانه، فالمستفاد من مجموع الروايات لايكون منافياً للقواعد القطعية العقلية،

---

(١) المصدر السابق / ٢٩٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه الطبعة الحديثة ٣ / ٣١٨.

(٣) البحار ٥ / ٢٩٥.

(٤) / ٥٥.

ولا أعلم أحداً من الإمامية قال بدخول الأطفال المذكورين في النار تبعاً لآبائهم. وأمّا الروايات الدالة على تكليفهم فقد مرّ ذكرها، ونعيد هنا اثنين منها، وهما: صحيحة هشام[١]، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «ثلاثة يحتجّ عليهم: الأبكم، والطفل، ومن مات في الفترة، فيرفع لهم نار، فيقال لهم: ادخلوها، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن أبى قال تبارك وتعالى: هذا قد أمرتكم فعصيتموني».

وصحيحة زرارة[٢]، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: هل سُئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الأطفال؟ فقال: «قد سئل فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين»، ثم قال: «يا زرارة، هل تدري قوله: الله أعلم... إلى آخره»، قلت: لا، قال: «لله عزّوجلّ فيهم المشيئة، أنّه إذا كان يوم القيامة أُتي بالأطفال والشيخ الكبير الذي قد أدرك السنّ ولم يعقل من الكبر والخرف، والذي مات في الفترة بين النبيين، والمجنون والأبله لا يعقل، فكل واحد يحتجّ على الله عزّوجلّ، فيبعث الله تعالى إليهم ملكاً من الملائكة ويؤجّج ناراً، فيقول: إنّ ربّكم يأمركم أن تثبوا فيها، فمن وثب فيها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن عصاه سيق إلى النار».

فذلكة:

يعارض هاتين الصحيحتين وغيرهما من الروايات الصحيحة وغير الصحيحة ما دلّ على أنّ أطفال المشركين خدم أهل الجنة على صورة الولدان، لكنّ سنده ضعيف للإرسال، ويعارضها أيضاً إجماع الإمامية رضي الله عنهم على دخول الأطفال المؤمنين في الجنة.

قال المجلسي[٣]: ثم اعلم أنّه لا خلاف بين أصحابنا في أن أطفال المؤمنين يدخلون الجنة[٤]، وذهب المتكلمون منّا إلى أنّ أطفال الكفّار لا يدخلون النار، فهم: إمّا يدخلون الجنة،

---

(١) المصدر السابق ٥ / ٢٩٣.

(٢) البحار ٥ / ٢٩٠.

(٣) البحار ٥ / ٢٩٦.

(٤) قال تلميذه في الأنوار النعمانية ٤ / ٢٤٥: أمّا أطفال المسلمين فقد انعقد الإجماع على دخولهم الجنة بغير حساب ... وأمّا أطفال الكفّار فقد اختلفت في شأنهم أقوال العلماء، فمن الأقوال: إنّهم خدمة أهل الجنة وهم في الجنة ... ومنها: ما قيل من أنّهم أصحاب الأعراف ... وفي بعض الأخبار دلالة عليه، ومنها: ما قيل: إنّهم تابعون لآبائهم في دخول النار، ولكن لا يتألّمون بحرارتها ... ومنها: مذهب التوقف ... وهذا أيضاً موجود في الأخبار. ومنها: أنّ الله تعالى يعمل معهم بمقتضى علمه، فمن علم منه الإيمان لو بقي إلى وقت التكليف أدخله الجنة، ومن علم منه الكفر في ذلك الوقت أدخله النار.

أقول: جميع هذه الأقوال ساقطة، والحق ما قلنا.

أو يسكنون الأعراف. وذهب أكثر المحدثين منّا إلى ما دلّت عليه الأخبار الصحيحة من تكليفهم في القيامة بدخول النار المؤجّجة لهم... إلى آخره.

أقول: قد تقدم أن المتعيّن هو قول المحدّثين، ولا وجه لإنكار المتكلّمين التكليف المذكور بعد ورود صحاح الأخبار، وعدم ما ينافيها، وهذا ظاهر، والعمدة في المقام: دخول أطفال المؤمنين الجنة مطلقاً، أي بلا تكليف، فإنّه منافٍ للصحاح المذكورة الدالة بإطلاقها على أنّهم يكلّفون في القيامة ويدخل المطيع منهم الجنة والعاصي النار.

ولعلّ مستند الإجماع على دخولهم الجنة: ما دلّ على أنّ أطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم، وأنّهم يستغفرون تحت عرش الرحمن لآبائهم يحضنهم إبراهيم وتربيهم سارة عليها السلام في جبل من مسك وعنبر وزعفران، وما دلّ على أنّ طفل المؤمن إذا مات دفع إلى بعض أهل بيته إن كان، وإلّا دفع إلى فاطمة عليها السلام تغذوه حتى يقدم أبواه أو أحدهما أو بعض أهل بيته، فتدفعه إليه. ومادلّ على أنّ إبراهيم وسارة عليهما السلام يغذوانهم بشجرة في الجنة لها أخلاف، فإذا كان يوم القيامة أُلبسوا وأُطيبوا وأُهدوا إلى آبائهم، فهم ملوك في الجنة مع آبائهم[1].

فإن هذه كلّها بين ما هو ظاهر وما هو مشعر بدخول أطفال المؤمنين الجنة بلا تكليف.

ويمكن أن يستدلّ عليه أيضاً بقوله تعالى: ﴿والذين آمنوا واتّبعتهم ذرّيتهم بإيمان ألحقنا بهم ذرّيتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء﴾[2].

قال في مجمع البيان: يعني بالذرّية أولادهم الصغار والكبار؛ لأنّ الكبار يتبعون الآباء بإيمان منهم، والصغار يتبعون الآباء بإيمان من الآباء، لكنّه غير واضح، فإنّ ظاهر الآية الكريمة إلحاق الذرّية المؤمنة بالآباء، لا مطلق الذرّية.

وفي بعض الروايات: «قصرت الأبناء عن عمل الآباء[3] فألحقوا الأبناء بالآباء لتقر بذلك أعينهم.

وعليه فلا ربط للآية بمحلّ البحث؛ إذ لا تشمل الذرّية الصغار.

وعلى الجملة: الإجماع المذكور وهذه الروايات تنافيان تلك الصحاح الدالة على تكليف الأطفال يوم القيامة، ودخول مطيعهم الجنة وعاصيهم النار.

نعم، حمل المحدّث الكاشاني ـ كما في الحدائق ـ الطائفة الأُولى على البرزخ، والثانية على القيامة، لكنّه حمل فاسد تبطله الروايات نفسها، فلاحظ.

---

(١) لاحظ البحار ٥ / ٢٨٨، باب ٣، ولاحظ تفسير البرهان أيضاً.

(٢) الطور / ٢١.

(٣) في نسخة: على عمل الآباء.

ولذا عدل المحدّث البحراني عنه، وذكر وجهين آخرين لدفع التنافي المذكور، لكنّهما أيضاً ممّا لا دليل عليهما، بل هما من الجمع التبرّعي الذي لا يُغني ولا يُسمن(١).

والأحسن هو القول بتخصيص الصحاح المذكورة بغير أطفال المؤمنين، جمعاً بين الأدلة، فإنّ الصحاح المذكورة وغيرها تدلّ على تكليف أطفال المؤمنين يوم القيامة وبالإطلاق، والإجماع والأخبار المتقدمة يصلحان لتقييدها، فهذا الجمع جمع صناعي متين، غير أنّ الالتزام به مشكل، والمقام ذو صعوبة.

المورد الثالث: قوله تعالى: ﴿واتّقوا فتنةً لا تُصيبنّ الّذين ظلموا منكم خاصّة﴾(٢)

ففي باديء النظر يتوهّم أنّ إصابة الفتنة إلى غير الظالمين لايلائم عدله تعالى.

وجوابه: أنّ الفتنة في حقّ الظالمين عقاب وانتقام، وفي حقّ غير الظالمين إيلام يعوّضهم الله في الآخرة لأجله، وهذا لاخفاء فيه.

المورد الرابع: أصناف من الناس

جاء في مرفوعة الأشعري إلى الصادقعليه السلام قال: «خمسة خلقوا ناريّين: الطويل الذاهب، والقصير القَميء (الذليل الصغير)، والأزرق بخضرة، والزائد والناقص.

وفي رواية محمد بن الحسين بإسناد له يرفعه، قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «لايدخل الجنّة مدمن خمر ... ولاشديد السواد...» إلى آخره.

وعن الصدوق: يعني شديد السواد: الذي لا يبيضّ شيء من شعر رأسه، ولا من شعر لحيته مع كبر السنّ، ويسمّى الغربيب.

وفي رواية سعيد، يرفعه إلى الصادقعليه السلام قال: «ستة لا ينجبون: السندي، والزنجي، والتركي، والكردي، والخوزي، ونبك الري.

وفي رواية مطرف، عنهعليه السلام قال: «لايدخل حلاوة الإيمانٍ في قلب سندي، ولا زنجي، ولا خوزي، ولاكردي، ولا بربري، ولا نبك الري، ولا من حملته أمّه من الزنا.

وفي رواية داود بن فرقد، عن الصادقينعليهما السلام: «ثلاثة لا ينجبون: أعور يمين، وأزرق

---

(١) لاحظ الحدائق الناضرة ٥ / ١٩٩.

(٢) الأنفال ٢٥/٨.

كالفصّ، ومولد السند، وغير ذلك من الروايات[١].

أقول: هذه الروايات كلّها ضعيفة الإسناد، فلا مجال للاعتناء بها فضلاً عن الاعتماد عليها، وكانت الرحى تدور ـ ولا تزال لحدّ الآن ـ على غير مدارها، فقد أُتيح لبني أُمية الفجرة وبني العبّاس الفسقة كلّ شيء، حتى جَعل الروايات من النبي الأعظم وأولاده الطاهرين، ولو لحط مقامهم وتنفير القلوب عنهم، وبجانب هؤلاء كان إناس لاشرف ولادين لهم سوى البطن والفرج، ولاصفة لهم سِوى الشهوة والغضب، فاخترعوا أُموراً نسبوها إلى الأئمة من آل محمدﷺ، بل وإلى الرسول الأعظمﷺ أيضاً، وقد ساعدهم جمود الجماهير فأصبحت جعلياتهم روايات مأثورة ببركة تسامح المحدّثين من نقل كلّ شيء مع الغض عن أسانيدها في كتبهم.

ومن هنا اضطرّ رجال من أهل الديانه والفضيلة والدقّة إلى تنقيح الروايات وتمييز الباطل من الصحيح، وعلى أثر هذا القيام وضع علم الرجال، فنحن نردّ هذه المجعولات إلى جاعليها.

ونوصي القراء المدقّقين والمحقّقين بمراجعة كتابنا (بحوث في علم الرجال الذي ألفناه بعد هذا الكتاب بسنين كثيرة وبمراجعة مشرعة بحار الأنوار، بعد هذا الكتاب وبمراجعة تعليقتنا على جامع الأحاديث المميزة لمعتبرات أحاديثها من غير المعتبرة والله التوفيق.

ونختم كلامنا في هذا المقصد، حامدين شاكرين لله ربِّ العالمين، ومصلِّين ومسلّمين على خاتم المرسلين وأفضل العالمين، وعلى عترته المعصومين الأنجبين الأفضلين.

ونسأل الله تعالى أن يوفّقنا لطبع بقية الأجزاء، كما وفّقنا لطبع هذا الجزء والجزء الأول، وأن يتقبّل هذا العمل منّا بفضله وكرمه إنّه رحيم كريم، اللّهمّ ما بنا من نعمة فمنك لا إله إلاّ أنت نستغفرك ونتوب إليك.

---

(١) لاحظ بحار الأنوار ٥ / ٢٧٦.

استدراكات

١ ـ قال الشيخ المفيد (ص ١١ اوائل المقالات): اتفقت الامامية على ان العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وانه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال، وانه لابد في اول التكليف وابتدائه في العالم من رسول، ووافقهم في ذلك اصحاب الحديث واجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا ان العقول تعمل بمجردها من السمع والتوقيف الا ان البغداديين من المعتزلة خاصة يوجبون الرسالة في اول التكليف.

(أقول): هذا الذي نقل اتفاق الامامية عليه هو عين ما اخترناه في الفائدة الرابعة من فوائد المدخل (ص ٣٣ ج ١) من هذا الكتاب، وانما ذكرناه لئلا يظن تفردنا بالموضوع.

٢ ـ قال بعض من في قبله مرض (ص ٨١ مختصر التحفة الاثنى عشرية): ان الله قادر على كل شيء خالف الشيخ ابو جعفر الطوسي والشريف المرتضي وجمع كثير من الامامية في ذلك (!) فانهم قالوا: ان الله لايقدر على عين مقدور العبد.

أقول: النسبة كاذبة، كما تعرف من مراجعة ص ١٥٩ ص ١٥٩ من الجزء الأول من هذا الكتاب، وقد ذكرنا هناك (ص ١٧٣) مراد العلمين الشيخ الطوسي والسيد المرتضى.

٣ ـ وقال ايضا: قالت الشيطانية ـ وهم اتباع شيطان الطاق ـ: انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل كونها. وجماعة الاثنا عشرية من متقدميهم ومتأخريهم منهم المقداد صاحب كنز العرفان قالوا: ان الله لايعرف الجزئيات قبل وقوعها.

أقول: وقد عرفت مذهب الامامية باسرهم في عموم تعلق علمه بالاشياء ازلا، في الجزء الأول (ص ١٩٢) ولا قائل من الامامية بما افتراء احد، وانما هو قول غيرنا من العامة وغيرهم فلعنة الله على الكاذبين ومؤمن الطاق رجل حذاق من اجلاء متكلمي الامامية واصحاب الصادق وليس له فرقة وحزب خاص كما تخيله هذا القائل تقليدا لشهرستاني المفتري وغيره.

٤ ـ وقال أيضاً (ص ٩٦): قال اكثر فرق الامامية بالقرب المكاني والصوري ويحملون المعراج على الملاقاة المتعارفة الجسمانية.

أقول: قد عرفت في ص ٢٩ من هذا الجزء ان القائل بكونه تعالى مكانيا هو المشبهة من اهل السنة، واما الامامية فلم يذهب إليه احد منهم ورواياتهم متواترة فلاحظ، لكن من يضلل الله فلا هادي له.

٥ ـ وقال أيضاً (ص ٩٨): ان الامامية في قولهم بعدم رؤية الله خالف العترة فقد روي ابن بابويه عن ابي بصير قال: سالت ابا عبدالله عليه السلام فقلت اخبرني عن الله عزوجل هل يراه المؤمنون يوم القيامة قال: نعم.

(أقول): واليك بقية هذه الرواية لتعلم خيانة هذا الشقي الخائن: قال عليه السلام: نعم، وقد راه يوم القيامة فقلت متي قال: حين قال لهم: الست بربكم قالوا: بلى ثم سكت عليه السلام ساعة ثم قال: وان المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة، الست تراه في وقتك هذا؟ قال ابو بصير: جعلت فداك! فأحدّث بهذا عنك فقال: لا إذا حدثت به فانكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله، ثم قدر ان ذلك تشبيه كفر، وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين، تعالى الله عمّا يصفه المشبهون والملحدون (هذا تمام الرواية ولاحظها في الباب السادس من توحيد الصدوق) ولا حظ اول هذا الجزء ايضا.

٦ ـ وقال أيضاً (ص ١٠٦): قال الامامية: لاتكون معرفة اصول العقائد حاصلة للانبياء حين البعثة، بل وقت المناجات والمكالمة.

(أقول): وهو أيضاً افتراء محض بل لاتجدي كتابه سوى الخرافات والاباطيل فتبت يداه وتب، ما اغنى عنه علمه وما كتب سيصلى نارا ذات لهب.

٧ ـ قولنا (ص ١١ هذا الجزء): لكن هذا الجواب ضعيف جدا، بيان الضعف: انا نفرض هذا التفاوت الذي ذكر في هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لايرى اصلا مع انه يرى حسا.

٨ ـ قولنا (في ص ٢٠ هذا الحزء) ثم ان للمثبتين تلفيقات من العقل والنقل أقول:

الايات التي استدلت الاشاعرة بها على جواز رؤية الله ووقوعها لو تمت دلالتها عليها لدلت على الرؤية المتعارفة العادية المستلزمة لتحيزه تعالى، وهم لا يقولون بها فالاستدلال بالايات المذكورة لا ينفعهم شيئا.

٩ ـ قولنا (في ص ٥٩ هذا الجزء): كيف ولاشك في ثبوت اسماء له تعالى سوى هذه أقول: لاحظ ص ٣٧٣ ج ٨ تفسير الميزان، فان مؤلفه ـ دام ظله ـ ذكر (١٢٧) اسما له تعالى من القرآن المجيد.

مصادر الجزء الثاني

١ ـ القرآن المجيد
٢ ـ أجود التقريرات
٣ ـ أخلاق ناصري
٤ ـ الأربعين للشيخ البهائي
٥ ـ الالهام. وغيرها إضافة إلى ما مرّ في الجزء الأوّل
٦ ـ الأنوار النعمانية
٧ ـ أنوار اليقين
٨ ـ بصائر الدرجات
٩ ـ البيان للگنجي
١٠ ـ تاريخ التمدن الإسلامي
١١ ـ تبصرة العوام
١٢ ـ تحفة الحكيم
١٣ ـ تصحيح الاعتقاد
١٤ ـ تطهير اللسان والجنان
١٥ ـ تعليقة السيد على المكاسب
١٦ ـ تعليقة المامقاني على المكاسب
١٧ ـ تفسير المنار
١٨ ـ التفضيل
١٩ ـ توضيح المراد
٢٠ ـ التهذيب
٢١ ـ ثواب الأعمال وعقاب الأعمال
٢٢ ـ جامع الأحاديث
٢٣ ـ الجواهر
٢٤ ـ حاشية الآشتياني على الرسائل
٢٥ ـ حاشية السبزواري على الأسفار
٢٦ ـ حاشية الملّا صدرا على الكافي
٢٧ ـ الحدائق
٢٨ ـ حقائق الأُصول
٢٩ ـ دلائل الصدق
٣٠ ـ رجال الشيخ
٣١ ـ رسائل صاحب الاسفار
٣٢ ـ روضة الصفاء
٣٣ ـ سفينة البحار
٣٤ ـ شرح العقائد للتفتازاني
٣٥ ـ شرح المطالع
٣٦ ـ شرح هداية الميبدي
٣٧ ـ صحيح مسلم
٣٨ ـ صراط النجاة
٣٩ ـ الصوارم المهرقة

٤٠ ـ الصواعق المحرقة
٤١ ـ طوالع الأنوار وشرحها
٤٢ ـ عبقات الأنوار
٤٣ ـ علل الشرائع
٤٤ ـ الغدير
٤٥ ـ فرق الشيعة
٤٦ ـ الفصل لابن حزم
٤٧ ـ فصول العقائد
٤٨ ـ فهرست الشيخ
٤٩ ـ القاموس
٥٠ ـ كلمة حول الرؤية
٥١ ـ كنز العمال
٥٢ ـ لآلي الأخبار
٥٣ ـ المختار في الجبر والاختيار
٥٤ ـ مختصر التحفة الاثنى عشرية
٥٥ ـ مرآة العقول
٥٦ ـ المراجعات
٥٧ ـ المسالك
٥٨ ـ مستمسك العروة
٥٩ ـ مسند أحمد
٦٠ ـ مصابيح الأنوار
٦١ ـ مصباح الفقاهة
٦٢ ـ المنجد
٦٣ ـ منظومة في الكلام
٦٤ ـ من لا يحضره الفقيه
٦٥ ـ منهاج البراعة
٦٦ ـ النجم الثاقب
٦٧ ـ النكت الاعتقادية
٦٨ ـ نور الأفهام
٦٩ ـ وسائل الشيعة
٧٠ ـ هداية المسترشدين

فهرس المواضيع

المقصد الثالث: في تجليله تعالى عمّا لا يليق به

المقصد الرابع: في توحيد

المقصد الخامس: في عدله تعالى